MITROPOLIA ARDEALULUI



REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:

SERIE NOUĂ, ANUL XV (87), NR. 1, IAN.-MART., 2005

EDITURA ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

– PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI –

1



SERIE NOUĂ, Anul XV (87), IANUARIE–MARTIE, 2005

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

Autorii sunt rugaţi să trimită materialele redactate la 1, 5 rânduri, cu font 12, atât textul, cât şi notele bibliografice, şi vor fi însoţite de un floppy disk, conţinând formatul electronic (fişiere *doc.* sau *rtf.*, pentru Microsoft Word). Este obligatorie prezentarea unui rezumat în limba engleză de maximum 15 rânduri. De asemenea, lucrările doctoranzilor vor avea recomandarea expresă a profesorului îndrumător. Manuscrisele care nu respectă aceste cerinţe nu vor fi luate în considerare.

Opiniile exprimate în materialele publicate aparţin autorilor şi nu reprezintă poziţia Redacţiei sau a Mitropoliei Ardealului.

Pentru corespondenţă şi abonamente se va folosi adresa de mai jos.

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

I.S.S.N. 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI
Serie nouă, Anul XV (87), Nr. 1, Ian.-Mar. – 2005

CUPRINS

I. ANIVERSARE – PREA FERICITUL PĂRINTE TEOCTIST, LA 90 DE ANI

II. STUDII ŞI ARTICOLE

III. ÎNDRUMĂRI OMILETICE

IV. RECENZII

CA UN POM RĂSĂDIT PE O CULME...

Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a împlinit vârsta de 90 de ani. Privindu-l în această perspectivă a veacului pe care l-a străbătut, ni-l imaginăm ca pe un pom răsădit pe o culme, dominând tot peisajul din jur.

Ştim cu toţii că provine dintr-o familie de ostenitori, pe glie, din ţinutul Botoşanilor, şi mai ştim că este „monah din pruncie". Cele dintâi studii teologice le-a făcut într-un seminar monahal, iar pe cele universitare le-a făcut la Facultatea de Teologie din Bucureşti. unde, mai târziu, va ajunge rector, veghind la buna pregătire a generaţiilor de preoţi pentru a răspunde vocaţiei şi misiunii de păstori sufleteşti.

Prea Fericirea Sa a acumulat o experienţă în slujirea Bisericii pe care nimeni dintre ierarhii Sfântului Sinod nu o are. Aceasta înseamnă o cunoaştere deplină a realităţilor din Biserica noastră. A fost exarh şi vicar la Iaşi sub păstorirea mitropolitului de pioasă amintire Justinian Marina, şi apoi, din 1950, a fost hirotonit episcop vicar patriarhal, aflându-se timp de 12 ani (1950 – 1962) sub ascultarea aceluiaşi ierarh devenit între timp patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

Au urmat apoi zece ani de păstorire a Episcopiei Aradului, cu probleme nu dintre cele mai uşoare. Cu perseverenţă şi pricepere a dat o nouă înfăţişare reşedinţei eparhiale şi multor biserici, aflate în stare de degradare. Pe plan spiritual a întărit coeziunea şi evlavia fiilor săi duhovniceşti din acea parte de ţară.

Biserica l-a chemat apoi, în 1973 pe ierarhul de la Arad să preia moştenirea adormitului în Domnul, mitropolit Firmilian al Olteniei, devenind arhiepiscop al Craiovei şi mitropolit al Olteniei. Noul arhipăstor a dovedit atunci supleţea şi geniul adaptării la noi situaţii. De obârşie moldovean, devenit prin sluijire transilvănean, se arată acum întru toate oltean, împlinind astfel cuvântul paulin : „m-am făcut tuturor toate".

Când a venit timpul vacantării Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, în 1977, Colegiul electoral bisericesc l-a ales pe mitropolitul din cetatea Băniei, întâistătător al Mitropoliei de unde îşi avea obârşie. S-a zis atunci de către moldoveni : „Întru ale sale a venit". Nouă ani a condus destinele bisericeşti ale Moldovei şi Sucevei, ducând mai departe opera de reînnoire şi reîntinerire a locaşurilor de cult şi mănăstireşti.

Un an şi jumătate a girat şi conducerea Mitropoliei Ardealului, în timpul vacanţei dintre retragerea fostului mitropolit Nicolae Mladin şi alegerea noului mitropolit în 1982.

Toate cele de până atunci au constituit temeiuri pentru o nouă etapă a slujirii, de această dată pe cea mai înaltă treaptă a ierarhiei, cea de patriarh. Alegerea în această demnitate eclesiastică a avut loc în urmă cu aproape două decenii (1986), perioadă de timp în care iarăşi, s-au înscris noi şi noi împliniri în viaţa Arhiepiscopiei Bucureştilor şi a întregii Patriarhii. Datorită trecutului urmat prin toate regiunile ţării Prea Fericirea Sa a fost numit, pe bună dreptate, *„patriarh al tuturor românilor de pretutindeni"*.

Prin întreaga lucrare săvârşită, Prea Fericirea Sa a imprimat un duh nou slujirii altarului Bisericii străbune. A fost un mentor şi constructor al unor noi punţi de comunicare între Biserici, mereu atent la porunca Mântuitorului Hristos „ca toţi să fie una". Vizitele întreprinse de întâistătători ai unor Biserici Ortodoxe în România ca şi vizitele Prea Fericirii Sale făcute unor astfel de Biserici surori au întărit legăturile pe plan interortodox.

Memorabile au rămas vizitele reciproce a papei Ioan Paul al II-lea în România şi a Prea Fericirii Sale la Vatican. S-au reîntors astfel eforturile de apropiere şi refacere a unităţii de credinţă dintre cele două Biserici.

Relaţiile Bisericii noastre cu organismele ecumenice precum Consiliul Ecumenic al Bisericilor şi Conferinţa Bisericilor Europene au cunoscut o dezvoltare continuă în timpul păstoririi Prea Fericirii Sale. Prin delegaţii săi, Biserica noastră a dovedit un element de echilibru şi responsabilitate în aceste organisme.

O permanentă preocupare a arătat Prea Fericirea Sa comunităţilor ortodoxe Româneşti de peste hotare. Schimbările petrecute în diaspora românească după căderea cortinei de fier şi mai ales după accentuarea fenomenului migraţiei, au constituit o preocupare pentru Biserica noastră.

Reorganizarea eparhiilor existente în Europa şi America, ca şi înfiinţarea de noi eparhii sunt realităţi care s-au conturat în anii în care Prea Fericirea Sa a devenit întâistătător al Bisericii noastre.

În conlucrare cu toţi membrii Sf, Sinod, Prea Fericitul a manifestat o permanentă preocupare faţă de învăţământul teologic ca şi faţă de predarea Religiei în şcoală.

O problemă faţă de care Biserica a trebuit să-şi reînnoiască metodele şi să şi le diversifice a fost cea a misiunii ei social-caritative. Personal, Prea Fericirea Sa s-a implicat în găsirea de soluţii pentru ajutorarea copiilor aflaţi în dificultate şi a persoanelor vârstnice din aşezămintele de caritate. „Pe treptele slujirii creştine", ce înscrie până în prezent 15 volume, constituie o dovadă despre grija pe care patriarhul ţării o acordă implicării Bisericii în slujirea socială a credincioşilor.

În 1999, ca o recunoaştere a meritelor pe plan cultural spiritual, Prea Fericirea Sa a primit titlul de membru de onoare al Academiei Române. A fost distins de asemenea cu titlul de „Doctor Honoris Causa" din partea mai multor universităţi din ţară şi străinătate.

Vigoarea şi zelul pastoral misionar care îl însufleţesc şi la venerabila vârstă de 90 de ani, îl arată pe Prea Fericirea Sa ca pe un ales şi binecuvântat de Dumnezeu părinte duhovnicesc al nostru al tuturor.

Înălţăm la cer sincere rugăciuni ca Bunul Dumnezeu să-i hărăzească pe mai departe sănătate şi puteri reînnoite spre a veghea şi cârmui cu aceeaşi înţelepciune destinele Bisericii noastre.

† A N T ON I E
Mitropolitul Ardealului

BISERICA ÎNTR-O EUROPĂ UNITĂ*

Tema propusă spre elucidare și dezbatere în cadrul acestui Simpozion este deopotrivă actuală și incitantă. Este actuală pentru că, niciodată nu s-a vorbit mai mult, la noi dar și în alte părți despre integrarea europeană ca și despre soluțiile și rolul pe care Biserica sau bisericile îl au în această interprindere de o importanță deosebită.

Este incitantă pentru că ea, cum e și firesc, naște discuții și polemici, naște idei și fenomene de multe ori contradictorii, dar care până la urmă toate converg spre același țel al popoarelor europene : O Europă unită.

Unificarea europeană este fără putință de tăgadă cel mai important fenomen la care asistăm acum la începutul unui nou mileniu, al treilea al erei creștine și care prin problematicile și tendințele pe care le generează va preocupa încă multă vreme omenirea. Proiectul acesta visat de secole de către o Europă dezbinată confesional și național, acela al unificării europene e figura politică, economică, militară și religioasă a bătrânului nostru continent pentru secolul al XXI-lea.

Acest fenomen vast și complex este fără îndoială rezultatul unor crize istorice majore care au periclitat destinul Europei și chiar existența ei atât din exterior (asaltul islamic sau sovietic) cât și al interminabilelor lupte civile dintre națiunile europene.

Ieșirea Europei din schizofrenia ideologiilor totalitare, reconstrucția ei democratică și unitară în epoca postbelică a fost opera unor mari politicieni și gânditori democrat creștini, deveniți adevărați *„părinți fondatori"* ai Europei unite între care amintim și pe Konrad Adenaeur, care patronează în chip spiritual fundația organizatoare a acestui Simpozion.

Meritul gânditorilor *„părinților fondatori"* ai Europei unite este acela de a fi evidențiat conexiunea vitală existentă între personalism și federalism. În centrul politicii Europei unite nu poate sta decât „politica persoanei", politica libertății responsabile și a solidarității contemporane (apud. I.Ică jr., *Resorturile creștine ale unificării europene*, în „Îndrumătorul Bisericesc" - Sibiu, 2004, p. 132).

Persoana, prin excelență este Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Logosul divin întrupat, cel care *„la plinirea vremii"* a venit pe pământ pentru a ne restaura

---

* Referat prezentat la simpozionul organizat de Academia Evanghelică a Transilvaniei din Sibiu - noiembrie 2004

ontologic, a reface legătura noastră cu Dumnezeu şi de a ne izbăvi din urmările păcatului strămoşesc. Teologia persoanei privită din punctul de vedere al doctrinei creştine a stat la baza formei de gândire a Europei, imprimând o viziune relaţional-personală nu numai despre Dumnezeu dar şi despre om, lume şi istorie. Tocmai de aceea Denis de Rougemont şi după el Constantin Noica afirmau că Europa s-a născut la 325 odată cu Sinodul I ecumenic de la Niceea care a definit dogma privitoare la cea de a doua persoană a Sf. Treimi, Mântuitorul Iisus Hristos. Deci rădăcinile creştine ale Europei sunt lucruri palpabile, dovedite istoric şi care nu pot fi tăgăduite. Fără identitatea ei creştină, Europa se transformă într-un recipient iraţional de ideologii, într-o entitate fără tradiţie şi prin urmare fără opoziţii şi fără propuneri constructive.

Paul Valery a arătat graniţele reale ale Europei afirmând că „Europa există acolo unde domneşte influenţa credinţei creştine, a lumii latine şi a literaturii eline".

Deschiderea creştinismului faţă de popoarele Europei a fost un element fundamental pentru naşterea acesteia deoarece datorită acesteia creştinismul nu a devenit o religie naţională ci a acceptat ca pe nişte egali pe oamenii proveniţi din toate neamurile, ţările şi stările sociale, oferind o identitate comună tuturor şi creând astfel sentimentul că toţi aparţin aceeaşi lumi.

„*Casa europeană* – după cuvântul arhiepiscopului Hristodulos al Greciei – *a fost ridicată astfel: graţie faptului că creştinii au păstrat educaţia elină, tradiţia de drept romană dar mai presus de toate s-au luptat pentru transformarea unui imperiu crunt într-o republică creştină*". (cf. *Europa Noastră*, în „Almanah bisericesc", 2004, Târgovişte, p. 72).

Europa este produsul creştinismului, este bogăţia culturală născută în urma faptului că Biserica Creştină a oferit tuturor popoarelor o identitate comună, o educaţie comună şi o concepţie comunitară.

Biserica Ortodoxă a fost un factor important de formare a identităţii civilizaţiei europene. Părinţii greci ai primelor veacuri au realizat o sinteză armonioasă şi echilibrată a principiilor spiritului european, iar Biserica Ortodoxă dăinuie în spiritul acestei tradiţii patristice.

Ortodoxia a păstrat legături directe, prin spiritul ei puternic tradiţional, cu conţinutul primordial al elementelor fundamentale ale spiritului european după cum acestea s-au întipărit în tradiţia patristică şi în moştenirea spirituală a popoarelor creştine până în timpurile noastre.

Şi astăzi Biserica Ortodoxă este pe deplin conştientă de rolul pe care îl are în procesul de integrare europeană şi caută prin mijloacele ei specifice să contribuie la realizarea acestui vis al popoarelor bătrânului nostru continent.

Intrarea României în Uniunea Europeană va aduce după sine, aşa cum este firesc prezenţa B.O.R. în structurile europene. Astfel, alături de celelalte popoare ortodoxe, noi românii vom avea o mare şansă în istoria europeană. Pentru noi va fi o adevărată binecuvântare de la Dumnezeu, a ni se oferi posibilitatea să valorificăm

tezaurul de credinţă şi de trăire creştină în forma sa cea mai curată, tezaur pe care îl deţinem şi prin care putem îmbogăţi sufletul Europei.

Aş dori să închei cu un fragment din Declaraţia Comună semnată de S.Sa Papa Ioan Paul al II-lea şi P.F. Părinte Patriarh Teoctist la Vatican în 2002: *„Biserica nu este o realitate închisă în ea însăşi: ea este trimisă în lume şi este deschisă către lume. Noile posibilităţi care se creează într-o Europă deja unită şi care îşi extinde graniţele pentru a îmbrăţişa popoarele şi culturile din partea centrală şi răsăriteană a continentului constituie o provocare pe care creştinii din Răsărit şi din Apus trebuie să o întâmpine împreună. Cu cât vor fi mai uniţi în mărturisirea Unicului Dumnezeu cu atât ei vor da expresie, consistenţă şi spaţiu sufletului creştin al Europei, sfinţeniei vieţii, demnităţii şi drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptăţii şi solidarităţii păcii, reconcilierii, valorilor familiei, apărării creaţiei. Europa întreagă are nevoie de bogăţia culturală creată de creştinism".*

Să-l rugăm pe Dumnezeu *„Părintele Luminilor de la care se coboară toată darea cea bună şi tot darul cel desăvârşit"* (Iacob, 1, 17) să ne lumineze calea şi mintea întru înfăptuirea acestui mare deziderat al poporului nostru.

Biserica se roagă şi lucrează în acest sens sub oblăduirea Sf. Duh şi speranţa noastră este că idealul ei se va împlini curând.

† Visarion Răşinăreanu
episcop-vicar Sibiu

Abstract: *The European unification is undoubtedly the most important event of the part of the world we live in at the beginning of the new millennium, the third of the Christian Era. At the core of this huge and complex process lies the connection established by its "founding Fathers" between personalism and federalism. The present author considers the "politics of the person", a politics of responsible freedom and solidarity, the very link with the Christian roots of the European ethos. According to Denis de Rougemont and Constantin Noica the date of birth of Europe is 325 CE, when the First Ecumenical Council defined at Nicaea the divinity of the Logos made flesh for our salvation, the Person par excellence. Europe itself is the historical product of Latin and Hellenic heritages molded into a Christian Republic. The Church, especially the Orthodox Church, including the Romanian Orthodox Church, can enrich the new European edification with the genuine content of the spirituality of its primeval foundation. This major task challenges the Eastern and Western part of European Christianity to witness in a renewed unity the Tri-unique God, the sacredness of life, the dignity of the human person, the values of the family, the society of justice and solidarity, peace, reconciliation, and integrity of creation.*

PREOŢI ŞI TEOLOGI DIN ARHIEPISCOPIA SIBIULUI MORŢI ÎN ÎNCHISORILE COMUNISTE

Am prezentat nu de mult, în „Revista Teologică" de la Sibiu (nr. 4, 2004, p. 33-64), date despre 60 de preoţi şi studenţi teologi din judeţele Sibiu şi Braşov care au cunoscut regimul de teroare şi înfometare din închisorile comuniste între anii 1948-1964, dintre care câţiva mai trăiesc şi azi.

În cele ce urmează prezentăm câteva informaţii succinte – aşa cum au ajuns până la noi – despre cinci teologi şi preoţi sibieni şi braşoveni care şi-au pierdut viaţa în acele înfricoşate închisori ori în afara lor. Am întocmit această listă în semn de smerit omagiu pentru suferinţa lor, dar şi ca un îndemn pentru preoţii mai tineri ca să-i pomenească mereu în rugăciunile lor, ca pe nişte adevăraţi „mucenici" ai Bisericii şi ai neamului.

SANDU IOAN, teolog, profesor şi director al Şcolii normale ortodoxe „Andrei Şaguna" din Sibiu, mort în închisoarea de la Sighet.

S-a născut la 2 septembrie 1889 în familia unor credincioşi ţărani din Sâmbăta de Sus în Ţara Făgăraşului. A urmat şcoala primară confesională din sat, apoi Gimnaziul ortodox „Andrei Şaguna" din Braşov (1902-1910) şi Institutul teologic din Sibiu (1910-1913). La Sibiu a avut ca profesori pe Nicolae Bălan, viitorul mitropolit al Ardealului, Silviu Dragomir, viitor membru titular al Academiei Române, Onisifor Ghibu, viitor membru corespondent al aceleaşi Academiei, viitori profesori la Universitatea din Cluj, Pavel Roşca, viitor profesor la Academia de Studii Comerciale din Cluj şi alţii.

În 1914 a trecut munţii şi s-a înscris la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii din Bucureşti, unde a fost studentul lui Dimitrie Onciul, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan şi alţii. După 1916 a fost nevoit să-şi continue studiile la Universitatea din Iaşi, unde a obţinut licenţa în Istorie şi Latină în 1919. În acelaşi timp, în 1916 s-a înrolat ca voluntar în armata română, luptând pe front ca ofiţer combatant; cu alte cuvinte, a contribuit şi el la realizarea statului naţional român unitar.

După Unire, a funcţionat pentru foarte scurt timp ca secretar al Arhiepiscopiei Sibiului, iar de la 1 septembrie 1919 ca profesor de Limba română la noul liceu românesc „Gheorghe Lazăr" din Sibiu. Paralel, între anii 1920-1922, la solicitarea

noului mitropolit al Ardealului Nicolae Bălan, a predat Limba şi Literatura română la Institutul teologic sibian (deoarece unii studenţi erau absolvenţi de licee maghiare sau săseşti, în care nu se preda această disciplină).

Din toamna anului 1922 a funcţionat ca profesor şi director al Liceului „Mihai Viteazul" din Alba Iulia, înfiinţat tot după Unire. După 10 ani de muncă, la 1 ianuarie 1932, tot la solicitarea mitropolitului Nicolae Bălan, s-a reîntors la Sibiu, fiind numit profesor şi director la Şcoala normală ortodoxă „Andrei Şaguna", unde va funcţiona până în 1947. Merită să fie reţinut faptul că în timpul directoratului său, s-a zidit impunătoarea clădire a Şcolii normale (cu frumoasa ei capelă), una dintre cele mai moderne" edificii şcolare din sud-estul Europei, „naţionalizată" în 1948 şi pe care Arhiepiscopia Sibiului nu s-a străduit să o redobândească, după 1989.

Tot în această perioadă a activităţii lui a fost ales membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Sibiului (din partea „cercului electoral Avrig"), consilier eparhial onorific şi „secţia culturală" a Arhiepiscopiei, preşedinte al secţiei Sibiu a Asociaţiei pentru mireni „Frăţia Ortodoxă Română" (FOR), care se constituise atunci la Cluj, sub preşedinţia acad. Sextil Puşcariu. Preţuirea de care se bucura rezultă şi din faptul că episcopul Nicolae Ivan al Clujului (1855-1936) i-a propus să accepte postul de arhiereu-vicar la Cluj (nefiind căsătorit), propunere pe care a refuzat-o în mod delicat.

Ca profesor la Alba Iulia, apoi la Sibiu, a scris câteva lucrări istorice şi a rostit numeroase conferinţe, unele din ele fiind apoi tipărite. Notăm câteva din ele: *Consideraţii asupra problemei unificării* (Sibiu, 1922, 28 p.), *Dimitrie Cantemir. Două sute de ani de la moartea lui* (în Anuarul Liceului «Mihai Viteazul», 1923/24, p. 25-49), *Un martir al Ortodoxiei : mitropolitul Sava Brancovici* (Sibiu, 1934, 17 p.), *Braşovul de altădată* (Sibiu, 1935, 7 p.), *Neagoe Basarab, apărător şi sprijinitor al Ortodoxiei* (Sibiu, 1938, 23 p.), *Începuturile Şcolii normale «Andrei Şaguna» din Sibiu la 150 de ani de existenţă* (în Anuarul acesteia pe anul 1937/1938, p. 29 – 46), *Unirea Principatelor Române* (în acelaşi Anuar, p. 73-93) şi altele. Toate îl arată ca un bun mânuitor al condeiului şi ca un orator de excep-ţie. Avea una din cele mai bune biblioteci cu profil istoric din ţară (absolut toate lucrările lui Nicolae Iorga şi altele).

Curând au început vremuri grele pentru profesorul şi directorul Ioan Sandu. În urma recomandării mitropolitului Nicolae Bălan, la 28 ianuarie 1941, a fost numit subsecretar de stat în Ministerul Educaţiei Naţionale, Cultelor şi Artelor, ministru fiind generalul Radu Rosetti, cunoscut istoric militar şi membru al Academiei Române. Dar la 1 februarie 1942 a demisionat şi s-a reîntors la postul său din Sibiu.

În toamna anului 1945 a fost înlocuit din postul de director, păstrându-şi, însă, catedra. Dar după doi ani, deci în 1947, a fost pensionat, la numai 58 de ani. Din nefericire, din cauza funcţiei de subsecretar de stat pe care a deţinut-o în timpul

guvernării lui Ioan Antonescu, a avut mult de suferit. A fost arestat şi anchetat în vara anului 1946 şi judecat de „Tribunalul Poporului" din Bucureşti „pentru sprijinul dat dictaturii antonesciene", dar la 6 octombrie 1946 dosarul a fost clasat. A fost din nou arestat în august 1948 şi reţinut până la 19 ianuarie 1949, când, prin sentinţa nr. 123 a Curţii din Bucureşti, Secţia IV Penală, a fost achitat. În sfârşit, în noaptea de 5/6 mai 1950 a fost arestat în casa lui din Sâmbăta de Sus; în aceeaşi noapte au mai fost arestaţi numeroşi alţi foşti demnitari de stat. După ancheta care a avut loc la Securitatea din Sibiu (anchetat de «celebrul» colonel Gheorghe Crăciun), a fost trimis în închisoarea de la Sighet, unde a ajuns la 3 iulie 1950 (cf. vol. *Memoria închisorii Sighet,* Bucureşti, 1999, p. 253 şi 259). În această fioroasă închisoare, în care au zăcut sute de alţi oameni de cultură ai neamului nostru, a murit în ziua de 8 mai 1955, în urma chinurilor şi bătăilor îndurate. Ioan Sandu rămâne o personalitate de seamă în istoria învăţământului românesc din perioada interbelică, dar şi ca un adevărat «mucenic» din timpul persecuţiilor comuniste din ţara noastră.

Bibliografie: Singura monografie despre I. Sandu la Mircea Păcurariu, *Cărturari sibieni de altădată,* Cluj-Napoca, 2002, p. 482-484 (lucrată pe baza informaţiilor primite chiar în anul morţii sale, 1955, de la Părintele Gheorghe Maior, prietenul şi colegul de profesorat la Şcoala normală «Andrei Şaguna», al lui I. Sandu); recent: Adrian Nicolae Petcu, *Profesorul Ioan D. Sandu, un martir al Bisericii,* ms., 6 pag. (articol scris pe baza unor acte inedite din Arhiva Ministerului Justiţiei).

CĂRMĂNUŞ NICOLAE, preot ortodox, mort în închisoare.

În Registrul de hirotonii al Arhiepiscopiei Sibiului este menţionat ca fiind născut la 1 Decembrie 1893 în Sălciva – jud. Caraş Severin. Probabil este satul Sălciva, com. Zam, azi în jud. Hunedoara. În anul 1914 apare între absolvenţii Institutului pedagogic (Preparandia) din Arad, cu aceeaşi indicare a locului de naştere (cf. Teodor Botiş, *Istoria Şcoalei normale (Preparandiei) şi a Institutului teologic ort. Român din Arad,* Arad, 1922, p. 494). În acelaşi Registru de hirotonii se menţiona că a făcut un „curs clerical extraordinar, fără să se precizeze unde anume. În orice caz, în lucrarea lui Botiş citată mai sus, nu apare printre absolvenţii de teologie. După ce a funcţionat 4 ani ca învăţător (nu ştim unde), la 17 şi 18 mai 1919 a fost hirotonit diacon şi preot în Sibiu, de episcopul Ioan Papp de la Arad (care era pe atunci «locţiitor de mitropolit», scaunul de la Sibiu fiind vacant), pentru parohia Fundata, protopopiatul Bran, jud. Braşov. În această parohie apare ca preot

până în 1949, ultimul an în care au apărut Calendarele cu «Şematism» ale Arhiepiscopiei Sibiului.

Nu se ştie când a fost arestat. După anumite informaţii, a fost închis la Braşov şi Ocnele Mari. A murit la 10 martie 1950, probabil la Ocnele Mari.

Bibliografie: Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu şi Flori Stănescu, *Biserica întemniţată. România 1944-1989,* Bucureşti, 1998, p. 114-115.

GHINDEA IOAN, preot ortodox, mort în închisoare.

În Registrul de hirotonii al Arhiepiscopiei Sibiului este trecut ca fiind născut la 4 iunie 1908 în Ucea de Sus, din fostul judeţ Făgăraş (azi jud. Braşov). A urmat cursurile Şcolii normale ortodoxe «Andrei Şaguna» din Sibiu (abs. 1929), apoi ale Academiei teologice «Andreiene» tot în Sibiu (1929-1933). La 5 şi 7 mai 1935, arhiereul vicar Dr. Vasile Stan de la Sibiu (viitor episcop al Maramureşului) l-a hirotonit diacon şi preot pentru parohia Zdrapţi, protopopiatul Brad, din judeţul Hunedoara. Din 1941, Calendarele cu Şematism ale Arhiepiscopiei Sibiului îl arată ca «administrator parohial» la parohia Drăguş din protopopiatul Avrig, unde apare până în 1949, ultimul an în care au apărut acele Calendare cu Şematism.

Lucrările consacrate «rezistenţei» româneşti îl prezintă pe preotul Ghindea ca activând în «organizaţia lui Olimpiu Borzea» în Munţii Făgăraşului. A fost arestat şi anchetat la Securitatea din Făgăraş şi din Sibiu. A murit în închisoare, fără să cunoaştem data exactă.

Bibliografie: Cicerone Ioniţoiu, *Cartea de aur a Rezistenţei româneşti împotriva comunismului*, vol. I, Bucureşti, 1995-1996, p. 63-64; Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu şi Flori Stănescu, *Biserica întemniţată. România 1944-1989,* Bucureşti, 1998, p. 207; informaţii de la Pr. Nichita Bălescu, fost deţinut politic.

LUCA SIMION, preot ortodox asasinat

Originar din Ocna Sibiului, născut la 26 iunie 1923, într-o familie de ţărani. A urmat cursurile Liceului «Gheorghe Lazăr» din Sibiu, apoi – împreună cu fratele său geamăn, Dănilă - au studiat la Academiile teologice din Timişoara (1945-1947) şi Sibiu (1947-1949), la cea din urmă obţinând licenţa. A fost hirotonit preot la 6 decembrie 1949 pentru parohia Ruşi, din protopopiatul Sibiu.

Părintele Dănilă Luca, azi protopop pensionar în Sibiu, afirmă că în ziua de 25 iunie 1952 fratele său Simion a ieşit din biroul Păr. Diacon Iosif Bolog de la Arhiepiscopie, a fost luat de doi indivizi îmbrăcaţi în haine civile, care l-au introdus într-o dubă neagră. Aceste lucruri i-au fost relatate chiar de Păr. Bolog. Pe la orele 14 a fost anunţat că Părintele Simion a fost găsit înecat în lacul din Dumbrava Sibiului. Părinţii preotului Ioan Trifan din Sibiu, care pe atunci erau angajaţi în Dumbrava Sibiului, i-au mărturisit Părintelui Dănilă că în jurul orei 13 doi indivizi

suspecţi au traversat lacul Dumbrava într-o barcă, iar un altul, pe o motocicletă cu ataş, a făcut înconjurul lacului. La ora 14 a sosit la faţa locului şi medicul legist, care a constatat decesul.

Toate aceste lucruri i s-au părut foarte suspecte, fapt pentru care Păr. Dănilă a avut curajul să se prezinte la Miliţia şi Securitatea din Sibiu ca să afle dacă se ştie ceva în legătură cu această moarte tragică a fratelui său. La ambele instituţii a primit acelaşi răspuns: «un popă mai puţin».

STUDENT TEOLOG

CERBU IOAN, student teolog, executat. Născut la 18 octombrie 1924 în Partoş, azi localitate componentă a mun. Alba Iulia. Probabil a urmat cursurile Liceului «Mihai Viteazul» din Alba Iulia.

În 1945 s-a înscris ca student în anul I la Academia teologică «Andreiană» din Sibiu. Părintele Liviu Opriş din Sibiu (care i-a fost coleg) îşi aminteşte că era unul din cei mai apreciaţi cântăreţi din Academia teologică sibiană. În Anuarul Academiei teologice pe anul 1947/1948 apare ca student în anul III. Probabil în acel an a fost arestat, căci în Anuarul pe 1948/49 nu mai apare. A fost condamnat la 5 ani închisoare. Şi-a executat pedeapsa în închisorile din Sibiu, Piteşti, Gherla, iar din iulie 1951 la Canalul Dunăre-Marea Neagră (la Peninsula). La Piteşti a fost silit să culeagă informaţii pentru cunoscutul torţionar Eugen Ţurcanu, după care a fost transferat la Gherla (septembrie 1950), unde a fost numit «şeful comitetului de demascare» din camera 102. În procesul intentat lui Eugen Ţurcanu şi «complicilor» săi judecat la Tribunalul Militar din Bucureşti (20 septembrie – 11 noiembrie 1954), Ioan Cerbu a fost condamnat la moarte şi apoi executat.

Bibliografie : Silvia Colfescu, Nicolae Henegariu, Angela Dumitru şi Cristina Cantacuzino, *Memorialul ororii. Documente ale procesului reeducării din închisorile Piteşti şi Gherla,* Bucureşti, 1995, p. 639; Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu şi Flori Stănescu, *Biserica întemniţată. România 1944-1989*, Bucureşti, 1998, p. 118.

Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", Sibiu

Abstract: *Following the presentation of sixty priests and theology students from the counties of Sibiu and Braşov imprisoned during the communist terror of 1948-1964 (see RT 4, 2004, pp. 33-64), we offer here the information available about five priests and students from the same regions who died in prison, executed or assassinated. They are worth commemorating by their heirs at the altars as real martyrs of the Church and nation.*

PREOŢI ORTODOCŞI DIN ARHIEPISCOPIA DE ALBA IULIA, CARE AU SUFERIT DETENŢIE ÎN ÎNCHISORILE COMUNISTE*

La întrebarea acuzatoare postdecembristă: „*unde a fost Biserica în perioada comunistă?*”, s-a răspuns prin monografiile de până acum, dar, cu siguranţă, cel mai bine au făcut-o mărturiile preoţilor care au cunoscut ei înşişi teroarea închisorilor. Reacţia părintelui Dumitru Stăniloae la această întrebare este, credem, cel mai puternic argument: „*Cum adică, unde-a fost Biserica? Să ne'ntrebe pe noi, sutele de preoţi care am trecut prin beciurile Securităţii, prin Jilava, Periprava, Gherla şi Aiud!*”.

Departe de a intenţiona reluarea problemei de pe poziţii polemice, studiul de faţă nu-şi propune altceva decât să ofere o listă actualizată, cât mai completă a preoţilor ortodocşi din Arhiepiscopia de Alba Iulia, care au suferit detenţie între anii 1945-1989.

Sunt prezentate aici informaţii sumare sau chiar microbiografii ale celor 49 de preoţi arestaţi din nouă protopopiate ale eparhiei. Cu mare probabilitate există şi alţii despre care nu avem cunoştinţă la momentul de faţă. Nu sunt menţionaţi aici clericii care au activat o perioadă scurtă în eparhia de Alba, aceştia fiind consemnaţi în alte eparhii, unde au activat mai mult timp. Din acest total de 49 de preoţi, 32 sunt din judeţul Alba şi 17 din judeţul Mureş. Cei mai mulţi se găsesc în protopopiatele Câmpeni (16) şi Sebeş (11), ambele în jud. Alba, iar cei mai puţini în protopopiatele Aiud (jud. Alba, nici unul consemnat), Blaj (jud. Alba), Sighişoara (jud. Mureş) şi Târnăveni (jud. Mureş), doar câte unul sau doi. Numărul mare al preoţilor arestaţi în prot. Câmpeni se explică în principal prin existenţa în Munţii Apuseni a unor organizaţii de rezistenţă anticomunistă, din care unii clerici au făcut parte sau ai căror colaboratori au fost.

Arestările au fost făcute mai ales în anii 1948-1950, 1952 şi 1959, cu condamnări variind de la 6 luni până la 18 ani de închisoare sau chiar cu condamnarea la moarte, pedeapsă comutată ulterior în muncă silnică, cum a fost cazul ieromonahului Filaret

---

* Lucrare alcătuită în cadrul pregătirii pentru doctorat, la disciplina Istoria Bisericii Române, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, care a dat şi avizul pentru publicare. Datele au fost preluate direct de la preoţii respectivi sau de la familiile acestora. Acolo unde a fost cazul, s-au precizat şi sursele suplimentare, orale sau scrise.

Gămălău, care a pus bazele unei organizaţii anticomuniste, sau al arhimandritului Ioan Iovan, care a înaintat conducerii de stat un vehement memoriu-protest. Sunt de amintit şi cazurile preoţilor care au fost reţinuţi în arest câţiva ani fără nici o sentinţă judecătorească. În ceea ce priveşte motivele arestărilor, în general acestea aveau la bază conflictul cu autorităţile comuniste, catalogat sub diverse forme: *„crimă de activitate contra clasei muncitoare"*, *„atitudine anticomunistă"*, *„deţinere de publicaţii interzise"* sau *„deţinere ilegală de armament"*. Cel mai frecvent motiv al condamnării a fost însă acela de *„crimă de uneltire împotriva ordinii sociale"*. N-au lipsit nici acuzaţiile total nefondate, ca acelea de *„abateri disciplinare"* sau oficiere a slujbelor bisericeşti. Referitor la locurile de detenţie, cei arestaţi au fost închişi iniţial în beciurile Securităţii din oraşele mai mari ale celor două judeţe, de unde au fost apoi transferaţi în penitenciarele şi lagărele din ţară: Aiud, Gherla, Jilava, Galaţi, Văcăreşti, Periprava, pe braţul Sf. Gheorghe al Dunării, Luciu, Coasta Galeş, Oneşti, Medgidia etc. Cei mai mulţi au suferit detenţie la Canalul Dunăre – Marea Neagră şi Peninsula. Tratamentul în detenţie a fost cel de exterminare, aplicat de altfel tuturor celor închişi acum: torturi, bătăi de o cruzime inimaginabilă, presiuni psihice, „reeducare" etc. O mare parte din aceşti preoţi au fost eliberaţi după decretul de amnistiere din august 1964, fiind însă permanent urmăriţi de Securitate, chiar rearestaţi de două-trei ori, expulzaţi din comunităţile unde slujiseră, reîncadraţi în alte parohii sau chiar ca muncitori în mină.

Suntem conştienţi de riscul ca prezentarea de faţă să pară aridă, având în vedere că în spatele fiecărui nume se ascunde o adevărată dramă, însă intenţia noastră este de a prezerva caracterul documentar al acestui studiu, tocmai împotriva acelora care încă mai contestă calvarul Bisericii Ortodoxe Române din perioada comunistă.

I. JUDEŢUL ALBA

1. PROTOPOPIATUL ALBA IULIA

1. Preotul **ANCA EUGEN**, din Bucerdea Grânoasă (jud. Alba), a fost deţinut politic în 1948.

Bibliografie:

- Arhivele Arhiepiscopiei Clujului, *Dosarul II-3-944.*

2. Preotul protopop **BABA ALEXANDRU** s-a născut la 14 august 1893 în Şieu Măgheruş, jud. Bistriţa-Năsăud, fiind al treilea din cei patru copii ai familiei Dumitru şi Raveca Baba. A urmat şcoala primară în comuna natală, Gimnaziul Grăniceresc la Năsăud, pe care l-a absolvit ca şef de promoţie în 1913, apoi Institutul teologic din Sibiu,

ale cărui cursuri le-a încheiat în 1916. La 1 iunie 1919 s-a căsătorit cu Valeria Pascu din Simioneşti (Bistriţa), la 25 decembrie 1919 a fost hirotonit preot, iar la 30 ianuarie 1920 a fost instalat în parohia Ciceu–Giurgeşti. Datorită remarcabilei sale activităţi pastorale, a fost însărcinat cu conducerea Asociaţiei clerului din protopopiatul Dej, fiind ales şi membru al Adunării şi Consiliului protopopesc. Apreciindu-i calităţile, episcopul Nicolae Ivan i-a cerut să candideze pentru postul vacant de protopop al Alba Iuliei, ceea ce s-a şi întâmplat la 28 septembrie 1925, când a fost ales şi titular la parohia Centru. A fost instalat la 21 noiembrie 1925, după doar cinci ani de preoţie.

În 1928 a fost ales deputat, obţinând în această calitate multe posesiuni parohiale pentru parohiile din protopopiat. Începând cu anul 1933, după recuperarea locului istoric unde a fost pălmuit Avram Iancu, a făcut diferite demersuri pentru zidirea unei impunătoare case culturale în stil românesc, care urma să servească şi ca birou protopopesc.

Evenimentele din vara anului 1940 au dus la divizarea Episcopiei Vadului, Feleacului şi Clujului în două părţi: o parte, în frunte cu episcopul Nicolae Colan, a rămas sub stăpânire străină, iar cealaltă s-a constituit într-o nouă unitate administrativă, sub forma unui vicariat cu sediul la Alba Iulia, condus de protopopul Alexandru Baba, în calitate de preşedinte-vicar (6 septembrie 1940 – 1 aprilie 1945). În perioada 1 aprilie 1945 – 20 ianuarie 1948 a revenit în fruntea protopopiatului de Alba Iulia, primind însă din partea episcopului Nicolae Colan dreptul de a purta toată viaţa titlul onorific de „*Vicar al Alba Iuliei*”, pentru activitatea sa bisericească din timpul războiului.

După instaurarea regimului comunist, a intrat în conflict cu noile autorităţi, astfel că Tribunalul Militar Cluj, prin sentinţa nr. 2723/1948, l-a condamnat la 7 luni de închisoare corecţională pentru „*delictul de deţinere de publicaţii interzise*”. Într-o adresă din 7 mai 1948 a Prefecturii Alba, se cerea ca Alexandru Baba, care era deţinut în Penitenciarul din Aiud, să fie demis din funcţia de protopop şi înlocuit cu Moldovan Cornel din Berghin. După eliberarea din închisoare, a fost expulzat din Alba Iulia, fiind nevoit să-şi continue activitatea pastorală în parohia Simioneşti (Bistriţa). Îmbătrânit şi ostenit după zeci de ani de trudă, vrednicul protopop bălgrădean a trecut la cele veşnice în ziua de 8 noiembrie 1967.

Bibliografie:

• Mirela Lavinia Iancău, *Monografia istorică a protopopiatului ortodox român din Alba Iulia (1918-1940)*, lucrare de diplomă susţinută la catedra Istorie-Arheologie a Facultăţii de Istorie-Filologie din cadrul Universităţii „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, 2001, pp. 55-59 şi anexele 6, 9 şi 10.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, ediţia a II-a, Patmos, s.l., 2001, p. 33.

3. Preotul **FODOREAN IOAN-MIRCEA** s-a născut la 27 iunie 1905 în satul Galaţi, comuna Feneş, jud. Alba. După încheierea studiilor gimnaziale, a urmat Liceul „Sf. Vasile cel Mare" din Blaj, pe care l-a absolvit în 1924, apoi Academia teologică ortodoxă din Cluj (1924-1928). În 1929 s-a căsătorit cu Livia Cuejdean, fiind hirotonit preot la 14 aprilie 1929 şi numit paroh în Bucerdea Vinoasă, jud. Alba, unde a rămas până în anul 1941, când a ocupat prin concurs postul de preot paroh la biserica Maieri I din Alba Iulia.

La 15 august 1952 a fost arestat, fiind reţinut aproape un an, până la 23 iulie 1953. La revenirea din detenţie a fost împiedicat să se întoarcă în parohia Maieri I din Alba Iulia, fiind numit, în noiembrie 1953, preot la biserica din Meteş până în anul 1956, când a revenit în Alba Iulia la biserica „Bunavestire" din centru, pe postul II. A decedat la 15 aprilie 1959 în urma unei operaţii de tumoare pe creier.

Bibliografie:

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 114.

4. Preotul **PUIA NICOLAE** a activat în parohia Alba Iulia-Centru, unde a fost numit la 1 iulie 1949, prin transfer de la catedrala din Alba Iulia. A fost deţinut de la 15 aug. 1952 până la 12 aug. 1953.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată România 1944-1989*, Institutul Naţional pentru Studiul Totalitarismului, Bucureşti, 1998, p. 365.
• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 215.

2. PROTOPOPIATUL BLAJ

1. Preotul **CIORTEA IOAN** s-a născut la 19 oct. 1907 în Teiuş, jud. Alba. A fost condamnat de Tribunalul Alba, prin Sentinţa nr. 2285/15.07.1948, la 6 luni de închisoare, apoi de Tribunalul Militar Sibiu, prin Sentinţa nr. 147/1949, la 4 ani de închisoare, pentru *„deţinere de publicaţii interzise"*. A fost deţinut din 19 iun. 1948 până la 15 iul. 1952. De la 1 ian. 1958 până la 1 ian. 1975 a activat în parohia Coşlariu, jud. Alba.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 128.

• Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, p. 75.

3. PROTOPOPIATUL CÂMPENI

1. Preotul **AMANCEI V. GHEORGHE** s-a născut în 1901 și a decedat în 1983. A absolvit Academia teologică ortodoxă din Cluj. A suferit detenție în două rânduri, între anii 1948-1954 și 1959-1964. Arestat la 14 ianuarie 1959, a fost condamnat de Tribunalul Militar Cluj, prin sentința 735/1959, la 9 ani de închisoare corecțională și confiscarea averii personale, pentru „*crima de activitate intensă contra clasei muncitoare și mișcării revoluționare, precum și... pentru delictul de deținere de arme militare*". Eliberat la 1 august 1964, a fost numit după o lună (1 septembrie 1964) paroh la Mogoș Miclești, cu filiile Mămăligani și Bârlești, protopopiatul Câmpeni.

2. Preotul **BUCEA NICOLAE**, din Bistra-Câmpeni (jud. Alba), a fost condamnat la 10 ani de muncă silnică. Locuri de detenție: Canalul Dunăre- Marea Neagră, Peninsula (1950), lagărul Cernavodă Columbia (la 8 mai 1950 se afla aici) și Aiud (1956). Soția sa a fost, de asemenea, închisă.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 102.

• Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, p. 61.

3. Preotul **BUCEA NICULIȚĂ**, din parohia Valea Largă (jud. Alba), a fost deținut între anii 1952-1957.

4. Preotul **BUCEA VASILE**, din Câmpeni (jud. Alba), se afla închis la Aiud în 1956.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 102.

5. Preotul **GLIGOR AUREL** s-a născut în 1890 şi a decedat în 1966. A fost protopop unit, revenit la Ortodoxie în 1948. A absolvit Academia teologică greco-catolică din Blaj. A păstorit 34 de ani în parohiile Bistra Mărtineşti, Aiton (jud. Cluj), Certege şi Câmpeni (jud. Alba). A suferit detenţie între anii 1949-1953.

6. Preotul **GOG CORNEL** s-a născut în 1911 şi a decedat în 1980. A absolvit Academia teologică ortodoxă din Cluj, fiind hirotonit preot în 1933 şi instalat la Sălciua de Sus (jud. Alba) la 14 noiembrie 1948. A fost arestat în noaptea de 14-15 ianuarie 1959 şi condamnat (după recurs) de Tribunalul din Cluj la 3 ani închisoare corecţională pentru delictul de *„deţinere ilegală de armă"*. A fost eliberat la 25 august 1959 de la Arad, conform decretului de graţiere şi amnistiere nr. 315/1959 şi reintegrat la Sălciua de Sus la 1 septembrie 1959. După cum însuşi scrie, era acum în vârstă de aproape 50 de ani şi avea trei copii de şcoală. Suferind de reumatism cronic şi miocardită, a cerut transferarea de la Scărişoara, protopopiatul Câmpeni, unde era paroh din 1 ianuarie 1960, la Cărpiniş, acelaşi protopopiat, unde a slujit de la 1 iunie 1960 până la 1 septembrie 1962, când a fost transferat la Lupşa.

Bibliografie:

• Arhivele Arhiepiscopiei Clujului, *Dosarele IV–132–920*; *6/1959*, vol. 2; *6/1960*, vol. 1; *6/1962*.

7. Preotul **JOFLEA GLIGOR (JEFLEA GRIGORE)**, din parohia Segagea (jud. Alba), a fost deţinut între anii 1952-1954. A făcut parte din organizaţia anticomunistă din munţii Apuseni. A murit în 1954, la 45 de ani, în luptele dintre Securitate şi organizaţia lui Dabija, fiind îngropat într-un staul de oi din satul Segagea.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, pp. 244, 377.

8. Preotul **NARIŢĂ DUMITRU**, din parohia Sohodol (jud. Alba), a fost deţinut între anii 1952-1957, la Peninsula, apoi la Canalul Dunăre – Marea Neagră, o dată cu părintele Coriolan Palade, în lotul celor aprox. 90 de preoţi.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 299.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 175.

9. Preotul **ONEŢ VIOREL**, din parohia Peleş (jud. Alba), a fost deţinut între anii 1952-1955.

10. Preotul **PALADE CORIOLAN-REMUS** s-a născut în 1907. A absolvit Academia teologică ortodoxă din Cluj. A păstorit 41 de ani în parohia Câmpeni Deal, jud. Alba. În urma deciziei nr. 23896/25.04.1947 a fost suspendat din serviciu şi i s-a reţinut salariul în mod provizoriu, pe motivul „*grave abateri disciplinare*". A fost apoi condamnat la 3 ani de închisoare (1951-1953) pentru activitate politică naţional-liberală, pentru că „*a lucrat la organizarea unei cooperative în oraş*", pentru că „*a fost chiabur*" şi „*prieten cu avocatul Bubi Chirtop*". A suferit detenţie la Canalul Dunăre – Marea Neagră şi în colonia Peninsula, unde a făcut parte din grupul de preoţi care săpau gropile pentru cei morţi, în cimitirul Valea Neagră. A decedat în 1971.

Bibliografie:
• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 320.
• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 185.

11. Preotul **SCROB GHEORGHE** s-a născut în 1889 în satul Secătura, în apropiere de Câmpeni. A fost absolvent al Institutului teologic din Sibiu. A păstorit 45 de ani în parohia Vadul Moţilor. A suferit detenţie între anii 1952-1955 la Canalul Dunăre – Marea Neagră. A trecut la cele veşnice în 1970.

Bibliografie:
• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 394.
•Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 231.

12. Preotul **SICOE GHEORGHE,** din parohia Poiana Sohodol (jud. Alba), a fost deţinut între anii 1952-1957.

13. Preotul **TODEA DIODOR**, din Scărişoara (Gârda), jud. Alba, a fost arestat în 1959 pentru „*crimă de uneltire împotriva ordinii sociale*", suferind detenţie la Oradea, Aiud, Gherla şi Canalul Dunăre – Marea Neagră. În închisoare a fost supus la un regim special de izolare şi bătut îngrozitor la Securitate.

Bibliografie:
• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 428.
• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 251.

14. Preotul **TODEA VALER** s-a născut în 1915 şi a decedat în 2001. A absolvit Facultatea de Teologie din Cernăuţi. A păstorit 45 de ani în parohia Gârda. A suferit detenţie între anii 1956-1963.

15. Preotul **TODEA VIOREL** s-a născut la 1 iunie 1919 în comuna Arieşeni, jud. Alba. A absolvit Academia teologică ortodoxă din Cluj, fiind încadrat învăţător la 1 sept. 1948.

A fost condamnat de Tribunalul Militar Cluj, prin sentinţa nr. 1280/1950, la 3 ani şi jumătate de închisoare (1 sept. 1949 – 25 febr. 1953) pentru *„deţinere ilegală de armament"*. A urmat încă un an şi jumătate de internare administrativă la Târgu Ocna, de unde a fost eliberat la 19 iulie 1954. Între 1954-1959 a fost încadrat preot la parohia Arieşeni. La 29 ianuarie 1959 a fost condamnat din nou de Tribunalul Militar Timişoara la 10 ani (iniţial la 17 ani) de muncă silnică, pentru *„crima de uneltire împotriva ordinii sociale"*. Eliberat de la Gherla la 3 august 1964, a fost reîncadrat la Vidra (1 octombrie 1964) cu sprijinul P.S.-ului Teofil al Clujului, de unde, după un an, s-a transferat la Arieşeni. A trecut la cele veşnice în 1990.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, pp. 428-429.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 251.

• Arhivele Arhiepiscopiei Clujului, *Dosarele III-70-947; 6/1964*, vol. 3.

16. Preotul **TRIF ALEXANDRU,** din parohia Certege (jud. Alba), a fost deţinut între anii 1952-1957.

4. PROTOPOPIATUL SEBEŞ

1. Preotul **BESOIU IOAN** s-a născut la 14 iunie 1911 în Sebeş, jud. Alba. După studiile liceale şi obţinerea bacalaureatului, a urmat cursurile Facultăţii de Teologie din Cernăuţi. A fost hirotonit la 19 martie 1938 pentru parohia Sebeş, jud. Alba. A funcţionat şi ca profesor de Religie în Sebeş. A fost arestat în 1959, iar între 1960-1969 a fost muncitor subteran în Valea Jiului.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii.*

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 85.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 48.

2. Preotul dr. **BRUDEA PETRU** s-a născut la 14 noiembrie 1913 în comuna Şoarş, jud. Braşov, din părinţii Gheorghe şi Maria. A urmat Liceul „Radu Negru" din Făgăraş, Academia teologică din Sibiu (1934-1938) şi Facultatea de Teologie din Cernăuţi, unde şi-a susţinut licenţa în 1939 cu calificativul „distincţie". Tot la Cernăuţi a obţinut şi doctoratul în teologie în 1943. În perioada 1943-1944 a urmat Seminarul Pedagogic Universitar din Sibiu, specialitatea Religie principal şi Istorie-filosofie secundar. În 1940 s-a căsătorit cu tânăra învăţătoare Viorica Pârvu şi a avut trei fete. La 5 octombrie 1940 a fost hirotonit preot pe seama parohiei Cacoviţa (azi Dumbrava, comuna Săsciori).

În perioada 12 iunie 1948 - 25 aprilie 1953 a fost deţinut politic sub acuzaţia „*uneltire împotriva ordinii sociale*". A executat pedeapsa la Aiud şi Năvodari. După anii de detenţie s-a stabilit la Sebeş, unde a trecut la cele veşnice în ziua de 21 iunie 1986.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 101.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 61.

3. Preotul **CĂRPINIŞAN SILVIU** s-a născut la 30 august 1897 în Răhău, jud. Alba, într-o familie de preoţi cu alese preocupări culturale.

După cursurile primare din satul natal, a continuat şcoala la Sebeş (limba germană), Sibiu (limba maghiară) şi Braşov, unde a absolvit Gimnaziul Ortodox „Andrei Şaguna", apoi Institutul teologic din Sibiu (1915-1918). A obţinut la Cluj diploma de profesor. În 1920 s-a căsătorit cu Silvia, fiică de preot, cu care a avut trei copii. La 2 septembrie 1921 a fost hirotonit preot de către mitropolitul Nicolae Bălan, „*pentru trebuinţele Arhidiecezei*". Încă din timpul studenţiei, dar şi ca profesor, a fost preşedintele unor societăţi şi asociaţii studenţeşti culturale.

A fost arestat în august 1952, în toiul nopţii, având parte de o percheziţie brutală. A fost deţinut timp de doi ani, fără explicaţii şi sentinţă judecătorească, fiind eliberat abia în 1954. Motivul probabil al reţinerii sale a fost manifestarea permanentă ca intelectual patriot şi apartenenţa la partidul lui Iuliu Maniu. A trecut la cele veşnice la 21 mai 1982.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii.*

4. Preotul **GORNIC DIMITRIE** s-a născut la 5 decembrie 1914 în Iernata, jud. Arad, din părinţii Florea şi Sofia Gornic.

A urmat cursurile Liceului „Moise Nicoară” din Arad, ale Facultăţii de Teologie din Bucureşti apoi, timp de doi ani, pe cele ale Facultăţii de Filosofie, pe care însă le-a întrerupt din cauza războiului. În noiembrie 1940 s-a căsătorit cu tânăra Atena Ianuli. În 1942 a fost hirotonit preot pe seama parohiei Buteni, jud. Arad. A suferit detenţie în lagărul de la Craiova timp de 9 luni (aprilie 1947 - 27 decembrie 1947). După eliberare, s-a întors în localitatea natală, Iernata, unde a slujit până în august 1956, când a fost numit în parohia Micălaca Nouă din Arad. De aici a fost arestat în februarie 1958, împreună cu alţi şase preoţi, de către organele de Securitate, pentru *„uneltire împotriva ordinii sociale”*. Prin sentinţa nr. 347/14.03.1959, Tribunalul din Cluj l-a condamnat la 18 ani de închisoare. A executat o pedeapsă de 6 ani şi şase luni la Gherla şi Aiud, unde, torturat, a făcut TBC osos. După eliberare a activat în parohia Vinerea, jud. Alba, până la 11 decembrie 1986, când a trecut la cele veşnice.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 212.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 124.

5. Preotul **GRECU ROMUL** s-a născut la 16 octombrie 1913 în Răhău, jud. Alba, fiind al optulea copil al lui Maximilian, de profesie notar public, şi al Aureliei, fiică de preot.

A urmat şcoala primară din Răhău, apoi Liceul „Aurel Vlaicu” din Orăştie, iar între anii 1930-1935 Facultatea de Teologie din Bucureşti. În 1935 s-a căsătorit cu Rusalina Vulcu din Răhău, cu care a avut trei copii. La 7 martie 1936 a fost hirotonit diacon, la 15 martie preot, iar la 5 aprilie a fost instalat în Răhău ca preot capelan cu drept de succesiune, unde a şi fost promovat paroh în 29 noiembrie 1940. Aici a slujit până în 1959, când a fost arestat şi condamnat de Tribunalul Militar Braşov la 15 ani de închisoare şi confiscarea întregii averi. A executat cinci ani de pedeapsă la Aiud, până la 18 aprilie 1964. După eliberare a activat în parohia Gârbova de Sebeş timp de 7 ani (1964-1971). În mai 1971 a fost reîncadrat la Răhău, unde a activat până în 1975, când s-a pensionat. S-a stins din viaţă în satul natal la 19 septembrie 1993, în vârstă de 80 de ani. A fost un preot cu frumoase preocupări intelectuale.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii*

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 214

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* pp. 124-125.

6. Preotul **ISPAS GHEORGHE** s-a născut la 30 august 1897 în Daia (jud. Alba). După absolvirea celor 8 clase de liceu şi obţinerea bacalaureatului, a urmat Institutul teologic din Sibiu (1918-1921), după care a funcţionat un an ca învăţător. La 9/22 dec. 1922 a fost hirotonit capelan pentru parohia Daia Română, prot. Sebeş. În 1950 a fost arestat, pe motivul că era *„chiabur"*, şi a fost închis la Gherla, Alba Iulia şi Sibiu.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii*

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 241.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 145

7. Preotul **ISPAS VISALOM** s-a născut la 2 iunie 1914 în Daia Română (jud. Alba). A fost paroh la Purcăreţi – Daia Română. În 1950 a fost arestat, cu motivaţia *„chiabur"*.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 241.

8. Preotul **PERIAN GHEORGHE** s-a născut la 27 octombrie 1913 în comuna Şugag, jud. Alba, ca fiu al preotului Gheorghe şi al preotesei Agatha, într-o familie cu opt copii.

A urmat şcoala primară din Şugag, apoi cursurile Liceului „Aurel Vlaicu" din Orăştie, continuând pe urmă la Oraviţa. Între anii 1934-1938 a urmat Academia teologică din Sibiu, după absolvirea căreia s-a înscris la Facultatea de Drept, la care însă a renunţat în anul următor. În noiembrie 1940 s-a căsătorit cu Virginia Moisescu, acum fiind hirotonit preot pe seama parohiei Glodghileşti, jud. Hunedoara. Aici a rămas puţin timp, deoarece a revenit în satul natal, Şugag, unde a slujit timp de câţiva ani alături de tatăl său, căruia i-a urmat ca preot paroh. A avut opt copii, din care astăzi mai sunt în viaţă şase.

În perioada comunistă, fiind denunţat de un anume „credincios", a fost arestat şi condamnat de Tribunalul Militar Braşov la 7 ani de închisoare, sub acuzaţia de *„uneltire împotriva statului"*. Între 11 martie 1959 – 29 iulie 1964 şi-a executat pedeapsa la Deva, Grind şi Periprava, în Delta Dunării. După eliberarea din detenţie, a funcţionat ca preot paroh la Răhău şi Laz, protopopiatul Sebeş. La 1 aprilie 1978 s-a retras la pensie, din cauza sănătăţii tot mai şubrezite de urmele anilor de detenţie. A trecut la cele veşnice în ziua de 28 iunie 1983.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii*.

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 333.

• Vasile Manea, *Preoți ortodocși în închisorile comuniste*, p. 193.

9. Preotul **VOINEA IOAN**, din Sebeş (jud. Alba), se afla în 1959 în detenție la Gherla, iar în 1960 în lagărul de la Salcia. A fost eliberat în 1964.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 454.

• Vasile Manea, *Preoți ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 267.

10. Preotul **VOIŞAN IOAN** s-a născut la 15 aprilie 1900 în Pianul de Sus, jud. Alba. După absolvirea gimnaziului, a urmat Institutul teologic din Sibiu (1917-1920), apoi Facultatea de Drept, care i-a conferit titlul de „*doctor în ştiinţe juridice*". La 4 oct. 1921 a fost hirotonit capelan la Câlnic de către mitropolitul Nicolae Bălan. A păstorit 45 de ani în mai multe parohii, dove-dindu-se un bun gospodar. El este acela care a ridicat căminul cultural din Câlnic şi a strâns o mare parte din materialul necesar pentru zidirea noii biserici de aici.

A fost urmărit şi condamnat la 3 ani de închisoare. A executat 2 ani (1957-1959) la Periprava, pe braţul Sfântul Gheorghe al Dunării. A încetat din viaţă la 16 mai 1982, în vârstă de 82 de ani.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii*.

II. JUDEŢUL MUREŞ

1. PROTOPOPIATUL LUDUŞ

1. Preotul **CIRCĂ ALEXANDRU**, din parohia Ogra, jud. Mureş, a murit în detenţie, la Aiud, în 1953, în vârstă de 57 de ani.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemnițată...*, p. 129.

• Vasile Manea, *Preoți ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 75.

2. Preotul **POPA ROMUL** s-a născut la 24 noiembrie 1890 în Şinca Nouă – Făgăraş, jud. Braşov. După absolvirea Gimnaziului „Andrei Şaguna" din Braşov, a urmat cursurile Institutului teologic din Sibiu (1910-1913). S-a căsătorit cu Livia Oniţiu din Aţintiş, jud. Mureş. A fost hirotonit la 29 noiembrie 1913 de către mitropolitul Ioan Meţianu, pentru parohia Aţintiş (fostul jud. Turda), unde a activat până în 1922. A participat la primul război mondial ca preot militar în Corpul Român din armata austro-ungară. În 1922 a fost numit preot în parohia Luduş, iar în 1923 i s-a încredinţat şi funcţia de protopop, pe care a îndeplinit-o până în 1952. În această perioadă a construit biserica şi casa parohială din parohia Luduş I.

La 15 august 1952 a fost arestat ca „goghist" şi închis timp de nouă luni la Aiud şi Canalul Dunăre – Marea Neagră (Valea Neagră), fără a avea sentinţă de condamnare. După eliberare (25 aprilie 1953), fiind bolnav, a fost îngrijit de fiica lui, Olivia Onişca. După însănătoşire a fost numit preot în parohia Calvaria din Cluj. A fost consilier la Cluj, bun colaborator al episcopului Nicolae Colan şi al arhiepiscopului Teofil Herineanu. După pensionare, a făcut parte din Consistoriul Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului şi Clujului.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii* .

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 344.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 202.

3. Preotul **SAMOILĂ VASILE** s-a născut în 1908 în Cacova Ierii, jud. Cluj. A urmat cursurile Academiei teologice ortodoxe din Cluj. A fost numit preot în parohia Luduş II, după vacantarea acesteia în 1948. A suferit detenţie între anii 1951-1953, în cea mai mare parte la Canalul Dunăre – Marea Neagră, zona Peninsula, jud. Constanţa. Motivul detenţiei a fost implicarea în rebeliunea studenţească de la Cluj. A activat şi în Lupşa, Deag şi Teaca, jud. Bistriţa-Năsăud, în cea din urmă parohie transferându-se în 1959.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 387.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 226.

4. Preotul **VOINA CONSTANTIN** s-a născut la 22 nov. 1912 în Cergăul Mare, jud. Alba. A activat ca preot unit în mai multe parohii din judeţul Mureş: Ibăneşti (1936-1940), Band (1941-1943), Bărboşi (01.04.1943 – 1945), Cămăraş (1945-1948) şi Răzoare (1948). A fost condamnat de Tribunalul Militar Sibiu la 5

ani de închisoare pentru *„uneltire contra ordinii sociale"*, fiind eliberat la 22 ian. 1963. A trecut la Ortodoxie în 1964, când a fost numit preot în Sălcud, jud. Mureş, de unde s-a pensionat la 1 ian. 1986.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată*..., p. 454.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 267.

2. PROTOPOPIATUL REGHIN

1. Preotul **ANCA BAZIL VASILE** s-a născut la 17 dec. 1910 în com. Solovăstru, jud. Mureş. A activat în parohia Suseni, jud. Mureş. A fost arestat la 30 nov. 1960, fiind închis la Târgu Mureş, Periprava, Luciu, Giurgeni. A fost eliberat în 1964. A trecut la cele veşnice la 5 mai 1990.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată*..., p. 53.

2. Preotul **DORGO IULIU** s-a născut în 1905 în Băiţa, jud. Mureş, din părinţii Dorgo Samson şi Amalia, de profesie învăţători. A urmat Şcoala normală din Gherla, apoi Academia teologică unită din acelaşi oraş. În 1933 a fost hirotonit preot pentru parohia Logig, iar în 1940 a fost numit protopop la Teaca.

A fost un preot foarte iubit de credincioşii din parohia sa şi din parohiile învecinate, precum şi de preoţii din protopopiat. În predicile sale din biserică sau cu alte ocazii n-a ezitat să vorbească împotriva regimului comunist, îndemnându-i pe credincioşi să nu se lase amăgiţi de propaganda ateistă. Această atitudine anticomunistă a avut drept consecinţă arestarea sa în 1950 de către Securitatea din Reghin şi întemniţarea la Târgu Mureş, Jilava, Medgidia, Coasta Galeş şi Oneşti, de unde a fost eliberat la începutul anului 1953. După eliberare şi-a continuat misiunea preoţească la Logig, până în 1967, când, în urma unei paralizii, a trecut la cele veşnice.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată*..., p. 168.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 97.

3. Preotul **GRECU MIHAI**, din parohia Deda, jud. Mureş, a fost închis la Gherla.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 214

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 124.

4. Ieromonahul **MARCOCI IOAN IOASAF** s-a născut la 30 septembrie 1918 în satul Ceahlău, com. Hangu, jud. Neamţ, fiind al 15-lea copil al familiei Teodor şi Paraschiva Marcoci. A urmat cursurile primare şi gimnaziale în com. Hangu, apoi Liceul economic. După satisfacerea stagiului militar, s-a retras la Mănăstirea Durău, unde a fost hirotonit preot şi hirotesit arhimandrit.

În toamna anului 1948 a fost arestat împreună cu părintele Filaret Gămălău de la Mănăstirea Rarău. Preluat de Securitatea din Suceava, a fost anchetat şi torturat, fără să fie însă judecat timp de un an. În cele din urmă, după o simulare de proces, a fost condamnat în 1949 la 5 ani de închisoare pentru apartenenţă la „Gărzile lui Decebal". După un an şi jumătate de înfometare şi torturi, organismul i-a cedat, contractând o peritonită bacilară (TBC). Supravieţuind în mod miraculos, a fost retrimis după o lună de la Poarta Albă la Penitenciarul din Aiud. Eliberat în toamna anului 1953, s-a întors la Ceahlău şi la Mănăstirea Durău. În 1957 a fost delegat ca preot misionar în parohia Nadăşa, apoi în parohia Bistra, ambele în prot. Reghin, jud. Mureş. Anchetele îndelungi, suferinţele şi umilinţele de care a avut parte au făcut ca boala să recidiveze şi să se agraveze, astfel încât în 1987 s-a stins din viaţă în parohia Bistra. Este înmormântat în Reghin, lângă bisericuţa din lemn – monument istoric „Petru Maior".

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 266.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 158.

5. Preotul **MIHĂILAŞ IOAN,** din parohia Morăreni, jud. Mureş, a fost arestat în 1950, pe când se întorcea de la o înmormântare. Motivul arestării l-a constituit sfinţirea cu aghiasmă la sărbătoarea Bobotezei a credinciosului Grigore Frenţ, urmărit politic. Şi-a executat pedeapsa la Târgu Mureş, Cluj, Gherla şi Aiud. După eliberarea din detenţie (1952), a păstorit până la pensionare în parohia Morăreni, după care s-a retras la Bistriţa, unde a şi murit.

Bibliografie:

• *Mărturia orală* a preotului Laurenţiu Şerban din Ruşii Munţi, din ziua de 30 ianuarie 2005.

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 282.

6. Preotul **SOCACIU AUREL** s-a născut la 22 decembrie 1902 în comuna Ragla, jud. Bistriţa-Năsăud, din părinţii Ioan şi Maria.

A urmat şcoala primară din satul natal, apoi Liceul „George Coşbuc" din Năsăud, după absolvirea căruia s-a înscris la Academia teologică greco-catolică din Gherla (1923-1926). În toamna anului 1926 s-a căsătorit cu Maria Groze – fiica preotului Ioanichie Groze din Sebeş, jud. Bistriţa-Năsăud –, cu care a avut patru copii, dintre care unul a murit de mic.

În 1926 a fost hirotonit preot de către episcopul Iuliu Hossu şi numit administrator parohial în comuna Neţeni, jud. Bistriţa-Năsăud, unde a activat de la 26 octombrie 1926 până în 1937. În 1937 s-a transferat în parohia Rusu de Jos, fostul jud. Someş (azi aparţine de oraşul Beclean), apoi la Ruşii Munţi, jud. Mureş, unde a rămas până la sfârşitul vieţii. Aici a păstorit aproape 40 de ani (1941-1979). În 1942 a fost hirotesit de Iuliu Hossu protopop onorific, iar în 1979 iconom stavrofor, de către Emilian Birdaş, episcopul Alba Iuliei. La 21 octombrie 1948 a participat cu însufleţire, după cum mărturiseşte în autobiografie, la serbările de la Alba Iulia şi a revenit la Biserica Ortodoxă. La 21 noiembrie 1949 Nicolae Bălan, mitropolitul Ardealului, i-a oferit la alegere protopopiatul Reghin, Teaca sau Bandul de Câmpie, pe care însă l-a refuzat.

La 2 februarie 1950 a fost arestat de Securitate, în timpul anchetelor fiind bătut, maltratat, înjurat, supus la tot felul de chinuri, cerându-i-se să recunoască lucruri neadevărate şi să dea declaraţii în scris în legătură cu acuzaţiile care i se aduceau. A fost condamnat la 2 ani închisoare, fiind întemniţat la Târgu Mureş, Gherla şi Aiud, unde a lucrat la un atelier de confecţionat sobe. În timpul detenţiei a dus mare lipsă de hrană, dându-i-se doar câte o bucată de pâine, terci şi cartofi, încât a slăbit peste 30 kg, astfel că la venirea acasă era de nerecunoscut.

După eliberare – 15 decembrie 1951, cu sentinţa 7805/1951 – a rămas în parohia Ruşii Munţi, urmărit însă timp de doi ani şi fără să primească salariu de la stat. A trecut la cele veşnice la 26 decembrie 1992, în vârstă de 90 de ani.

Bibliografie:

• *Autobiografie*, păstrată în Arhiva parohiei Ruşii Munţi, jud. Mureş.

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 399.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 232.

3. PROTOPOPIATUL SIGHIŞOARA

1. Preotul **CIULEI DUMITRU** s-a născut la 19 iunie 1911 în satul Fântâna, jud. Braşov, fiind al şaselea copil al familiei Gheorghe şi Teodora Ciulei.

A urmat şcoala primară în satul natal, gimnaziul la Rupea, iar liceul la Sighişoara. S-a înscris apoi la Academia teologică din Sibiu, pe care a absolvit-o în 1932. A fost hirotonit preot la 4 iunie 1933 pentru parohia Hârseni, prot. Făgăraş, unde a refăcut casa parohială şi a contribuit la finalizarea lucrărilor de la şcoală şi căminul cultural. În 1940 a ocupat, prin concurs, postul de preot în parohia Daia, prot. Sighişoara. Aici a slujit timp de şapte ani într-o capelă improvizată, biserica veche fiind demolată, iar cea nouă în construcţie. Sfinţirea acesteia din urmă a avut loc în 1947, ocazie cu care mitropolitul Nicolae Bălan i-a acordat distincţia de iconom.

La 19 iulie 1952 a fost arestat de Securitate şi dus la Sibiu. De aici a fost transferat la Penitenciarul Galaţi, apoi, în primăvara anului 1953, la colonia de muncă de la ferma Dudul de lângă Bucureşti, iar în iarna aceluiaşi an la Penitenciarul din Lugoj. A fost eliberat la 17 iun. 1954.

După eliberarea din detenţie, a revenit în parohie, unde şi-a continuat activitatea pastorală şi socială. La 1 apr. 1960 s-a transferat în parohia Saschiz, jud. Mureş, unde a slujit 22 de ani. Aici, pe lângă alte activităţi, s-a îngrijit de înfrumuseţarea, întreţinerea şi repararea bisericii şi a căminului cultural. La 1 febr. 1982 s-a pensionat şi s-a stabilit la Târgu Mureş, unde a mai slujit la catedrală şi la biserica din cartierul „Tudor", fiind numit aici membru de onoare în Consiliul parohial. A trecut la cele veşnice în anul 2000, la vârsta de 89 de ani, fiind înmormântat în cimitirul bisericii de lemn din Târgu Mureş.

Bibliografie:

• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii.*

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 130.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 77.

4. PROTOPOPIATUL TÂRGU MUREŞ

1. Preotul **CÂRJA LAZĂR** din Neagra (fostul jud. Turda). A absolvit Institutul teologic din Sibiu (1918-1921), devenind apoi confesor al Garnizoanei Târgu Mureş. La 22 august 1959 a fost arestat şi condamnat la şase ani închisoare pentru activitate anticomunistă. A fost eliberat în 1964. A încetat din viaţă la 9 aprilie 1987, în comuna Arieşeni, jud. Alba, în vârstă de 90 de ani.

Bibliografie:
• Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, *Registrul de hirotonii.*
• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* p. 69.

2. Ieromonahul **GĂMĂLĂU FILARET** s-a născut în 1920 în comuna Crucea, jud. Suceava. În 1941 a fost încorporat şi trimis pe front în Rusia, unde a rămas până în decembrie 1943.

La 20 ianuarie 1944 a fost hirotonit diacon la Iaşi, iar la 5 martie 1944 preot. Trimis la Schitul Rarău, a găzduit câţiva soldaţi germani, pe care i-a cunoscut pe front. Unul dintre ei, ofiţerul Johann Mairlingen, a rămas la schit şi a învăţat româneşte. Descoperit şi denunţat lui Emil Bodnăraş, neamţul, împreună cu părintele Filaret, au fost arestaţi şi duşi la Suceava, apoi la Bucureşti, la Malmaison. După o lună, părintele Filaret a fost eliberat.

Afectat de suferinţele celor închişi pe nedrept, a fondat, împreună cu doctorul Gheorghe Vasilache, organizaţia anticomunistă „Gărzile Decebal", fără nici o legătură însă cu Garda de Fier. Organizaţia a ajuns să numere trei sute de oameni, în patru judeţe. Denunţat de pictorul de biserici Irimescu, a fost din nou arestat la 5 septembrie 1949 şi dus la Piatra Neamţ, unde a fost bătut cumplit. De aici a fost trimis la Câmpulung Moldovenesc, Vatra Dornei şi Suceava, unde a fost anchetat de evreul Popic şi lipoveanul Marici.

La 1 septembrie 1950 a fost condamnat la moarte, în procesul care a avut loc la Suceava, în care au fost judecaţi 84 de membri ai organizaţiei. După recursul pe care l-a înaintat la insistenţele procurorului Puişor din Iaşi, pedeapsa a fost comutată la 25 de ani de muncă silnică. A fost transferat la Jilava, apoi la Aiud (la Zarcă) şi Canalul Dunăre – Marea Neagră, iar după o vreme la muncă în fabrică. Copleşit de foamete şi bătăi, părintele mărturiseşte că într-o zi, după zece ani de detenţie, şi-a pus în gând să se sinucidă, însă noaptea i-a apărut în vis Iisus Hristos şi l-a întrebat: *„Ce vrei să faci? Uiţi că ai fost slujitor în altarul Meu?"*

După eliberarea din detenţie, în 1964, a lucrat în mină la Leşul Ursului. A cerut o parohie de la mitropolitul Moldovei, Iustin Moisescu, care însă l-a refuzat. Cum fusese coleg la seminar cu Prea Fericitul Părinte Teoctist, pe atunci episcop la Arad, acesta l-a primit în eparhia sa, în comunele Baia şi Slatina. De acolo s-a transferat în Secuime, în satele Moşuni şi Veţa (jud. Mureş). A rămas aici mai bine de 22 de ani, până în 1994, când s-a întors în satul natal din Bucovina.

Bibliografie:
• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste,* pp. 116-117.
• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 198.

3. Ieromonahul **HILOHIE JUSTINIAN** a activat la mănăstirile Vladimireşti (jud. Galaţi) şi Recea (jud. Mureş). A fost condamnat la cinci ani închisoare.

Bibliografie:

- Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 222.
- Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 127.

4. Arhimandritul **IOVAN IOAN** s-a născut la 26 iunie 1922 în Husasău de Criş, jud. Bihor, fiind ultimul copil din cei opt ai preotului Gavril şi ai preotesei Maria Iovan. A urmat şcoala primară în satul natal, liceul la Oradea, apoi Academia teologică ortodoxă din Cluj (1942-1946), după care a funcţionat ca profesor de Religie la Liceul „Gheorghe Bariţiu" şi la Liceul Comercial de fete din Cluj. În 1946 s-a înscris la Facultatea de Drept şi în paralel la cursurile de doctorat, sub îndrumarea părintelui Dumitru Stăniloae, cursuri pe care le-a întrerupt în 1947, când a intrat în viaţa monahală. A activat în Frăţia Ortodoxă Română Studenţească.

La 26 mai 1948 a fost hirotonit diacon celibatar la mănăstirea Vladimireşti-Tecuci, la 27 nov. 1949 tuns în monahism de către episcopul Antim Nica, iar la 18 dec. 1949 hirotonit ieromonah de episcopul Nicolae Popovici. Când regimul comunist a hotărât în 1955 desfiinţarea mănăstirilor - între cele dintâi vizate fiind şi Mănăstirea Vladimireşti, unde, cu toată prigoana, la slujba hramului din 1954 au participat peste 30.000 credincioşi -, părintele Ioan, în calitate de duhovnic al mănăstirii, a înaintat un protest dur împotriva acestei decizii, acuzând Guvernul de uneltire împotriva Bisericii şi numindu-l „unealta Anticristului". În urma acestui memoriu, la presiune politică, a fost caterisit şi arestat de Securitatea din Galaţi în noaptea de 29/30 martie 1955. A fost încarcerat în penitenciarul de aici, apoi în subsolul Ministerului de Interne din Bucureşti, unde a fost transferat pentru anchetă. Readus la Galaţi în vederea judecării procesului, a fost condamnat la moarte, sentinţa fiind comutată ulterior în muncă silnică pe viaţă. Din această pedeapsă a executat aproape 9 ani şi jumătate (1955-1964) în penitenciarele din Galaţi, Văcăreşti, Jilava, Gherla şi Aiud. La penitenciarul Semicerc din Galaţi, fiind încarcerat într-o încăpere fără fereastră şi fără încălzire, din cauza condiţiilor insalubre a contractat TBC ganglionar. La Jilava a fost închis într-o celulă sinistră, fără aerisire, situată lângă camera mortuară. Aici a fost dus la fierărie, pentru a fi pus în lanţuri, în vederea transferării la Gherla. Părintele îşi aminteşte că deodată a fost cuprins de o bucurie uimitoare, amintindu-şi de Sfântul Apostol Petru care, de asemenea, a fost pus în lanţuri şi bătut pentru credinţa în Hristos. Eliberat la 1 august 1964, sa stabilit la Bucureşti până în 1966, când, urmărit atent de Securitate, i s-a înscenat un proces pentru abuz în funcţie, respectiv pentru oficierea Sfintelor Taine deşi acest lucru îi era

interzis prin caterisire. A executat pedeapsa de un an închisoare la Iaşi şi la Luciu Giurgeni, prin muncă silnică. La 14 august 1970 a fost arestat pentru a treia oară şi închis la Tecuci (jud. Galaţi), de unde a fost eliberat la 13 august 1971, urmărit însă permanent de Securitate.

La 26 iunie 1979, cu concursul P.S. Antonie Plămădeală, pe atunci Vicar Patriarhal, a obţinut dezlegarea caterisirii şi a revenit în cler, fiind trimis la mănăstirea Cernica, apoi la mănăstirea Plumbuita, unde a rămas aproape 12 ani. În octombrie 1991, în urma binecuvântării P.S. Andrei, episcopul Alba Iuliei, de a se înfiinţa o mănăstire la Recea, com. Ungheni (jud. Mureş), s-a stabilit aici cu un mic grup de surori. Mănăstirea a devenit, în cei 15 ani de existenţă, unul din focarele spirituale ale Transilvaniei, unde se adună anual un număr impresionant de pelerini, mulţi atraşi de renumele acestui mărturisitor pentru Hristos.

Bibliografie:

• Monahia Cristina, *Părintele Ioan Iovan de la mănăstirea Recea de Mureş*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2002, passim.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, pp. 142-144

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, pp. 239-240.

• Arhivele Consiliului Naţional pentru Studiul Arhivelor Securităţii (A.C.N.S.A.S.), *Dosar P. 160*, vol. 11.

5. Preotul **COMAN NICOLAE** s-a născut la 15 aprilie 1912 la Grindeni, jud. Mureş. A păstorit în parohiile Pogăceaua (5 dec. 1939 – 8 apr. 1948) şi Grindeni (8 apr. – 15 mai 1948), jud. Mureş. A suferit detenţie la Canalul Dunăre – Marea Neagră, de la 15 mai 1948 până la 29 dec. 1952. De la 1 mart. 1953 până la 1 ian. 1986 a activat în parohia Fânaţi, jud. Mureş.

Bibliografie:

• Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 133.

• Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 80.

5. PROTOPOPIATUL TÂRNĂVENI

1. Preotul **SĂMĂRGHIŢAN IOAN** s-a născut la 13 octombrie 1910 în Petea de Câmpie, jud. Mureş, din părinţii Maxim şi Aurelia.

A urmat şcoala primară în satul natal, liceul în Târgu Mureş, apoi Facultatea de Teologie la Bucureşti. În 1936 s-a căsătorit cu învăţătoarea Constanţa, fiica

preotului Matei Moruşca, fratele episcopului Policarp Moruşca. A fost hirotonit preot pe seama Parohiei-Spital din Reghin şi numit profesor la liceul din aceeaşi localitate. În 1938 a fost transferat la Gurghiu, iar după Diktatul de la Viena din 1940, la Cerghid, jud. Mureş.

În mai 1947, pentru că l-a adăpostit pe Nichifor Crainic, a fost condamnat la 3 ani închisoare şi pierderea tuturor drepturilor cetăţeneşti pe timp nelimitat, iar soţia şi cei 5 copii au fost scoşi din casa parohială. A fost întemniţat la Bucureşti şi Aiud. În 1961 a fost transferat în parohia Cuştelnic, prot. Târnăveni, iar în 1973 în parohia Târnăveni III, de către mitropolitul Nicolae Mladin al Ardealului, care şi-a asumat responsabilitatea acestui din urmă transfer. A trecut la cele veşnice la 15 iulie 1984, ora 15, după ce a săvârşit Sfânta Liturghie de duminică.

Bibliografie:

- Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 389.
- Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 228.

2. Preotul **ŞTEF VASILE** s-a născut la 7 aprilie 1904 în Bozeaş, jud. Mureş. A fost paroh la Bernadea, prot. Târnăveni (jud. Mureş). A fost arestat pentru delictul de *„uneltire contra ordinii sociale"*.

Bibliografie:

- Paul Caravia, Virgiliu Constantinescu, Flori Stănescu, *Biserica întemniţată...*, p. 418.
- Vasile Manea, *Preoţi ortodocşi în închisorile comuniste*, p. 243.

Deşi pe alocuri o simplă înşiruire biografică, cu accente de registru, lista de faţă are rostul de a-i evoca încă o dată sau chiar de a-i scoate din uitare pe acei mărturisitori pentru Hristos, care, dincolo de datele sumare prezentate aici, au trăit o adevărată dramă, într-o perioadă martirică pentru Biserica Ortodoxă Română. Acestora şi tuturor clericilor neştiuţi, victime ale închisorilor comuniste, le datorăm noi, cei de astăzi, continuitatea şi integritatea credinţei.

Arhid. Alin Albu,
doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", Sibiu
asistent universitar, Facultatea de Teologie Ortodoxă Alba-Iulia

Abstract: *The present study presents an up-to-date, as complete as possible, list of the Orthodox clergymen from the Archbishopric of Alba Iulia (center of Transylvania) imprisoned during 1954-1989. Many of the 49 cases we succeeded to gather evidence about are from the mountain region of Câmpeni, where the priests supported anticommunist guerilla. The repression's peaks were 1948-1950, 1952, and 1959, with sentences between 6 months to 18 years, and even several death sentences, commuted to life sentence later on. Among the charges we find "anticommunist attitude", "crime of activity against the working class", "unlawful possession of armaments", and especially "crime against the social order". After shorter or longer periods of detention in the Security's cellars from the towns the arrested were transferred in the great prisons and camps of Aiud, Gherla, Jilava, Galaţi, Văcăreşti, Periprava, Luciu, Coasta Galeş, Oneşti, Medgidia, etc., and many of them at the Danube-Black Sea Channel and Peninsula. The treatment intended everywhere extermination through tortures, cruel beating, psychical abuses, extenuating work, and the so-called "reeducation", an abominable torture of self-denial and denunciation. The most part is liberated by free pardon in 1st of August 1964 only to be under Security's permanent scrutiny, several times even re-imprisoned, humiliated by difficult or impossible professional and social reintegration.*

Silviu Dragomir – istoric al unirii religioase (II)*

1.2. Desăvârşirea unirii religioase a românilor

Unirea religioasă a românilor nu s-a realizat cu uşurinţă. Apropierea lor de Biserica Romano-Catolică s-a înfăptuit treptat, pe măsură ce iezuiţii au câştigat încrederea vlădicii, iar calvinii, principalii oponenţi, şi-au pierdut autoritatea politico-religioasă în principat. Tratativele au început sub mitropolitul Teofil, când o parte a elitei româneşti s-a pronunţat în secret pentru unire, iar după moartea sa au fost continuate de Atanasie Anghel. Silviu Dragomir, aprig contestatar al unirii românilor în vremea lui Teofil, nu exclude însă posibilitatea existenţei unor discuţii în acest sens. Noul vlădică Atanasie Anghel „deschidea poarta bisericii sale propagandei unioniste", iar protopopii semnau actul unirii în octombrie 1698[1]. Fără să analizeze documentele unirii, Silviu Dragomir şi-a concentrat atenţia asupra rolului jucat de mitropolitul Atanasie Anghel în tratativele premergătoare unirii. El a ajuns la concluzia că în anul 1698 doar protopopii şi-au dat acordul. Punctul de vedere expus în lucrare era în opoziţie cu cercetările de până atunci. Autorul avansa chiar ideea unei uniri incomplete, atâta timp cât mitropolitul persista în poziţia sa ambiguă.

Personajul principal rămânea, în opinia autorului şi a altor istorici, Atanasie Anghel, în jurul căruia s-a desfăşurat întreaga acţiune unionistă declanşată de autorităţile politice şi religioase. Iezuiţii care îl susţineau s-au temut că, la un moment dat, Atanasie Anghel ar putea părăsi unirea şi să se refugieze într-o ţară ortodoxă. Dacă acest scenariu se îndeplinea, era periclitată munca lor şi programul politic al autorităţilor. Importanţa programului religios instituit printre români reclama luarea unor măsuri de consolidare a unirii. Convocarea mitropolitului Atanasie Anghel la Viena se profila a fi soluţia ideală. În istoriografia problemei, miza convocării lui Atanasie la Viena nu este în totalitate clarificată. Silviu Dragomir aprecia, pe baza materialului documentar, că iezuiţii au luat în considerare acuzele la adresa conducătorului spiritual venite din partea stărilor, dar şi a unor conaţionali nemulţumiţi. Mitropolitul era acuzat, printre altele, că întreţinea legături cu domnul Ţării Româneşti, faţă de care s-ar fi exprimat că unirea s-a realizat doar în aparenţă, iar popii s-au

* Urmare din *Revista Teologică* nr. 1/2004.

[1] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 10. Pentru referinţe bibliografice complete, a se vedea partea întâi a studiului.

unit numai ca să li se şteargă dările[2]; că, la mânie, ar fi declarat faţă de protopopi că nu este unit, că a permis să intre în Ardeal cărţi religioase tipărite în Ţara Românească, că a acceptat din partea lui Constantin Brâncoveanu moşia Merişani. Acuzele aduse mitropolitului, precum şi percepţia ce exista printre românii instruiţi că Atanasie Anghel nu era unit l-au făcut pe Silviu Dragomir să considere că la momentul respectiv unirea nu era desăvârşită[3]. Cum aceasta depindea de persoana lui Atanasie Anghel, riscurile compromiterii erau mari. Autorităţile erau obligate la măsuri cât mai rapide pentru a se lămuri în privinţa lui Atanasie Anghel. Drept urmare, convocarea sa la Viena părea soluţia cea mai potrivită. Înainte de plecare, presimţind că i se pregătea ceva, vlădica, pe 6 ianuarie 1701, convoacă un sobor de protopopi, de la care obţine declaraţia „că-l poftesc pe Sfinţia sa mitropolitul nostru Atanasie să-şi ţie scaunul în pace, iar în lucrurile vlădiceşti, fără ştirea Soborului nimeni să n-aibă a se amesteca dintre alţi mireni sau străini"[4]. Sinodul şi-a manifestat ataşamentul pentru noua Biserică Greco-Catolică, fapt omis de Silviu Dragomir.

Plecarea lui Atanasie Anghel la Viena încheia, în opinia istoricului, seria demersurilor pentru unire. În capitala imperiului, este supus unui sever interogatoriu, „dovedindu-se pe deplin că cercurile din Viena au dat, cel puţin parţial, crezare acuzelor îndreptate împotriva Mitropolitului"[5]. A urmat hirotonirea lui ca episcop greco-catolic şi îndepărtarea definitivă de Biserica Ortodoxă. Era momentul adevăratei uniri pentru Atanasie Anghel, când, „lepădându-se de darul preoţesc, pe care-l primise din mâinile unui arhiereu răsăritean, el fu numit şi sfinţit episcop al Bisericii Unite din Transilvania"[6]. Rehirotonirea lui Atanasie Anghel a fost succedată de un act politic important pentru românii ardeleni, cunoscut în istoriografie sub numele de a doua Diplomă leopoldină a unirii[7].

Din păcate, aceasta nu a fost niciodată pusă în aplicare în punctele favorabile românilor, datorită jocurilor politice şi intereselor Curţii vieneze. „Fusese cineva destul de puternic" – se întreba la începutul secolului Nicolae Iorga – „ca să stăruie pentru această concesie imensă dacă s-ar fi prefăcut în fapt, prin care un neam întreg căpăta, în schimbul unei declaraţii religioase, egalitatea politică deplină? Nici un român nu era destul de tare pentru aceasta, şi nici un neamţ destul de cuminte"[8]. Silviu Dragomir a minimalizat prevederile Diplomei leopoldine date în favoarea românilor. Dincolo de faptul că respectivul act n-a fost pus niciodată în aplicare, autorul oferea

[2] *Ibidem*, p. 2527.

[3] *Ibidem*, p. 26.

[4] *Ibidem*, p. 27.

[5] *Ibidem*, p. 27.

[6] *Ibidem*, p. 28.

[7] David Prodan, *op. cit.*, p. 144145; Mathias Bernath, *op. cit.*, p. 154-157.

[8] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 236.

o interpretare originală punctului al treilea din diplomă, potrivit căruia românii trecuţi la greco-catolicism urmau să fie primiţi în rândul naţiunilor politice ale Ardealului. Or, aceştia, în marea lor majoritate, erau iobagi, ceea ce anula, în fapt, tentanta ofertă făcută de către autorităţile politice. Obiecţii avea şi în privinţa teologului iezuit, considerat mai degrabă un supraveghetor al noului episcop greco-catolic.

Diploma a doua leopoldină a declanşat o amplă dezbatere în societatea vremii. Textul ei a stat la baza acţiunilor iniţiate de episcopul Inochentie Micu. Privită şi analizată în durată scurtă, diploma nu a adus schimbări însemnate în destinul românilor ardeleni, faţă de compromisurile la care s-a angajat elita lor religioasă. Or, Silviu Dragomir şi-a concentrat investigaţia în durată scurtă, iar consecinţele părăsirii credinţei de către români nu erau de bun augur. Dimpotrivă, demonstrau din nou că românii erau doar un mijloc de manevră, erau figuranţi în diferite combinaţii, adesea nefavorabile lor. Pentru istoricul naţionalist, gestul părăsirii credinţei strămoşeşti reprezenta o trădare, fiind condamnabil.

Compromisurile făcute de ierarhia ortodoxă, considerate de Iorga „o aşa de adâncă înjosire a bisericii sale pentru a-şi păstra, în forme oarecum onorabile pentru persoana sa, scaunul care se dovedia nevrednic"[9], s-au dovedit în final benefice pentru românii ardeleni. Concluzia lui Nicolae Iorga era rezultatul unei analize în durată scurtă asupra Diplomei a doua leopoldine a unirii. Investigarea în durată lungă a relevat importanţa deosebită a acestui act în demersurile politice întreprinse de intelectualitatea românească. Pe de altă parte, tocmai această intelectualitate, aşa cum sublinia şi Iorga, s-a format în urma condiţiilor oferite de prevederile acestui act.

Unirea religioasă s-a realizat în condiţii politice extrem de dificile. Tratativele au început cel mai probabil sub mitropolitul Teofil, în 1697, au fost purtate cu mare discreţie şi s-au încheiat în 1701, în vremea lui Atanasie Anghel. Unirea a pornit timid, dar pe măsură ce autoritatea Habsburgilor a crescut în Ardeal, s-au făcut paşi tot mai hotărâţi. Entuziasmul pentru unire n-a fost mare din partea românilor. Iezuiţii şi-au îndreptat atenţia către conducătorii Bisericii Ortodoxe, cărora le-au prezentat avantajele ce decurgeau din aderarea lor. Mai mult, condiţiile puse de către iezuiţi s-au dovedit a fi mai blânde decât cele impuse deja de principii calvini. Pentru unire s-au pronunţat la început 12 protopopi, dar pe măsură ce autoritatea imperialilor a crescut în principat şi românii au căpătat încredere, numărul protopopilor a crescut la 34 în sinodul din 1698 şi la 54 în sinodul convocat de Atanasie Anghel înainte de plecarea la Viena. Punctul culminant în tratativele unirii a fost, în opinia lui Silviu Dragomir, momentul vienez, când mitropolitul Atanasie Anghel este rehirotonit şi numit episcop greco-catolic. Instalarea la Alba-Iulia a noului ierarh a însemnat oficializarea noilor realităţi şi a coincis cu primele proteste împotriva unirii

---

[9] *Ibidem*, p. 235; George Popoviciu, *op. cit.*, p. 160.

venite din partea puternicei comunităţi ortodoxe din Făgăraş. Protestele – timide – aveau menirea – crede istoricul – de-a salva demnitatea unei Biserici „vândute de propriul ei cler“[10]. Protestul braşovenilor faţă de instalarea episcopului Atanasie Anghel în fosta ctitorie a voievodului muntean a fost interpretat diferit de canonicul Augustin Bunea[11].

Reacţiile antiunioniste sunt din a doua parte a anului 1701 şi debutează cu scrisoarea expediată de către Pater Ianoş lui Atanasie Anghel. În scrisoare se reafirma dreptul românilor de a-şi practica credinţa ortodoxă şi se făcea apel la conştiinţa şi la jurământul fostului vlădică, depus la Bucureşti. Era un serios îndemn la reflecţie faţă de adevărata atitudine a credincioşilor în privinţa unirii religioase. Lui Pater Ianoş i s-a adăugat protestul nobilului Gavril Nagyszegi. Pentru Iorga, „Gavril Nagyszegi era un nobil din părţile de sus ale ţării, care avusese strânse legături cu biserica Bălgradului şi se certase de câtva timp cu Atanasie pentru bani, care luă întâi un mandat de protestare contra unirii din partea românilor bălgrădeni, cărora li se oprise acum de Atanasie intrarea în marea biserică, dacă nu vor primi unirea“[12]. Silviu Dragomir, în schimb, a văzut în protestul micului nobil român dovada apărării credinţei şi un gest de sacrificiu pentru libertatea credinţei ortodoxe[13]. Protestele românilor contra unirii religioase erau însoţite de reacţia ierarhilor ortodocşi din statele vecine. Scrisorilor de afurisenie a lui Atanasie, venite din partea mitropolitului Ţării Româneşti Teodosie şi a patriarhului Dosoftei, le-a răspuns tocmai artizanul unirii românilor, cardinalul Kollonich. Dar, aşa cum scria N. Iorga, „era însă o iluzie când iezuiţii credeau că astfel s-au închis în Ardeal drumurile lui vodă. Afurisenia celor doi patriarhi, cetită pe ascuns pretutindeni, făcu un rău nesfârşit operei de unire, dar opera de cultură românească, de prestigiu politic a Brâncoveanului urmă, prin cărţile îmbielşugate ale tipografiei sale“[14]. Nemulţumită de gestul conducătorului spiritual era şi o parte a elitei sociale, îndeosebi românii făgărăşeni aflaţi în legături spirituale şi economice cu lumea ortodoxă de la sud de Carpaţi. Augustin Bunea, în opoziţie cu Silviu Dragomir, pune pe seama legăturilor comerciale rămânerea lor şi pe mai departe în vechea credinţă ortodoxă[15].

Autorul a reuşit să reconstituie reacţiile negative ale populaţiei la adresa unirii religioase, pe măsură ce locuitorii luau cunoştinţă de schimbările produse. Protestele, la început în forma memoriilor, s-au transformat treptat în mici dispute între comunităţile ortodoxe şi cele greco-catolice pentru controlul lăcaşelor de cult. Izolate

---

[10] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 36.

[11] Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 48.

[12] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 239.

[13] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 41-63.

[14] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 241.

[15] Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 43-47.

inițial, conflictele sau generalizat în deceniile următoare, îmbrăcând forme violente de ambele părți, apogeul fiind atins de mișcările conduse de Visarion Sarai și Sofronie din Cioara. Reacții antiunioniste se constată și la nivelul elitei politice și religioase din Ardeal. Unirea era însă realizată, iar protestele unor comunități românești nu au avut șanse de succes. Unirea a rezistat chiar și pe timpul Răscoalei lui Rákóczi, când s-a încercat reînființarea ierarhiei ortodoxe cu sprijinul conducătorului maghiar.

Cercetările lui Silviu Dragomir asupra unirii cu Biserica Romei continuau investigațiile realizate de specialiști ca Augustin Bunea, Nicolae Densușianu, Ioan Crișanu, George Popoviciu, Nicolae Iorga și Ioan Lupaș, dacă ne limităm doar la istoricii pozitiviști. Analizând începuturile unirii, Dragomir are un punct de vedere diferit de concluziile enunțate de către Augustin Bunea. Autorul era conștient că o analiză temeinică a unirii trebuia să aibă în vedere și raportul de forțe din spațiul Europei Centrale. El a integrat schimbările religioase produse în lumea românească programelor politice și religioase urmărite de Habsburgi în acest spațiu. A demonstrat că la realizarea unirii religioase printre români s-a pornit în primul rând din considerente politice, iar când Habsburgii și-au atins scopurile, promisiunile făcute au fost uitate. Istoricul a identificat adevăratele cauze care au stat la baza acceptării de către protopopii și vlădica din Ardeal a unirii. Pe linia de cercetare deschisă de către Densușianu, Popoviciu, Hurmuzaki și Iorga, a remarcat importanța factorului economic în demersurile întreprinse de elita românilor. A reliefat, dacă mai era nevoie, că unirea promovată de autoritățile politice și religioase a avut în primul rând un caracter politic. Elita românească a urmărit să-și îndeplinească propriile aspirații, respectiv scutirea de obligații financiare și accederea în structurile politice ale statului.

Sursele documentare noi i-au permis autorului să pună în evidență neconcordanța dintre obiectivele urmărite de preoțime și cele vizate de masa mare a credincioșilor. Dacă elita sa pronunțat pentru unire din motive lesne de înțeles, credincioșii au declarat în marea lor majoritate că doresc să rămână ortodocși. Deși reacțiile antiunioniste ale românilor au fost, uneori, cauzate de presiunea intereselor economice (cazul românilor din Făgăraș fiind elocvent în acest sens), în majoritatea cazurilor au fost sincere și au urmărit doar respectarea credinței și libertatea opțiunii.

Cercetări istorice recente plasează începuturile unirii la români în 1692, ceea ce arată că tratativele purtate de mitropolitul Teofil nu au avut loc într-o zonă neexplorată. Apelul repetat la documente oficiale i-a permis autorului să pună sub semnul întrebării autenticitatea actelor unirii, dar nu și dorința de unire a conducătorilor spirituali. Or, în asemenea situație, ne întrebăm care este documentul cu putere probatorie mai mare. Invocarea unui viciu dintr-un document oficial pentru a contesta o realitate istorică nu constituie un argument solid pentru un istoric

pozitivist. Autorul nu a luat în discuţie diferenţele existente între textul redactat în limba română şi cel elaborat în latină, remarcate deja de I. Crişanu. Silviu Dragomir, în acest stadiu al cercetărilor, nu a insistat asupra actelor unirii.

1.3. Inochentie Micu-Klein: între credinţă şi naţiune

Sau scurs câteva decenii bune până când sa schimbat ceva în cadrul Bisericii Greco-Catolice. Schimbarea atât de necesară este strâns legat de persoana lui Inochentie Micu. Considerat deopotrivă de ortodocşi şi greco-catolici un model al cărturarului care îşi serveşte poporul, Inochentie Micu a reprezentat schimbarea pozitivă în rândul elitei greco-catolice. Importanţa demersurilor sale este covârşitoare pentru istoria românilor ardeleni. Cu Inochentie Micu sa schimbat ceva şi în atitudinea lui Silviu Dragomir faţă de ierarhia greco-catolică: spre deosebire de Atanasie Anghel, suspectat de politică duplicitară, şi de Ioan Patachi, acuzat de persecutarea românilor ce nu doreau să-şi părăsească credinţa, Inochentie este „o minte clară", „un caracter inflexibil", „un temperament vioi"[16], care, recunoscând adevărata situaţie a bisericii sale, a început să poarte o luptă pentru revendicarea drepturilor. Activitatea episcopului greco-catolic a început sub auspiciile politicii promovate de Iosif Patachi faţă de ortodocşi. Inochentie a conceput chiar un plan de convertire la greco-catolicism a ortodocşilor, din care nu lipsea utilizarea forţei. Noul episcop a părăsit la scurtă vreme atitudinea dură faţă de ortodocşi. Autorul lansează şi câteva explicaţii în privinţa schimbării atitudinii lui Inochentie Micu. Ea s-ar fi produs în urma experienţei câştigate în raporturile cu autorităţile, dar, îndeosebi, prin contactul cu preoţii greco-catolici, profund nemulţumiţi de statutul oferit de Curtea vieneză. În opinia lui Silviu Dragomir, „Inochentie nu era ca Atanasie, pentru a se lepăda de convingerile sale de frica celor puternici"[17], ci, dimpotrivă, un caracter puternic, aşa cum a demonstrat-o în confruntările cu autorităţile imperiului. Se pare, aşa cum reiese şi din opiniile exprimate de alţi autori, că nemulţumirea credincioşilor faţă de neîndeplinirea promisiunilor făcute în momentul unirii a constituit principalul motiv al schimbării atitudinii lui Inochentie. Nici până la mijlocul secolului al XVIIIlea prevederile Diplomei a doua leopoldine în punctele favorabile românilor n-au fost puse în aplicare. Dar nici avantajele conferite de prima Diplomă nu erau respectate. Între prozeliţii Curţii vieneze – scria Silviu Dragomir – se răspândea tot

[16] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 127.

[17] *Ibidem*, p. 136.

mai mult credința că au fost amăgiți și un gând tot mai hotărât sălășluia în inimile lor[18].

Principala preocupare a noului episcop a vizat sancționarea de către Maria Terezia a celei dea doua Diplome leopoldine, mai ales că unele din punctele defavorabile românilor au fost deja puse în aplicare. Opoziția întâmpinată de Inochentie Micu în demersurile sale a fost deosebit de puternică. Pentru Silviu Dragomir, forțele care se împotriveau acțiunii episcopului erau numeroase și mult mai puternice decât în 1698. Nobilimea protestantă reprezentată în Dietă avea acum de partea sa și nobilimea catolică. Chiar și guvernul de la Viena, care la început a avut o atitudine binevoitoare și înțelegătoare, și-a dovedit în final ostilitatea față de demersurile și insistențele episcopului unit[19]. Guvernul, la sugestia stărilor ardelene, a sancționat doar prevederile cuprinse în prima Diplomă leopoldină a unirii.

Convocarea în acest context a sinodului Bisericii Greco-Catolice pe 25 iunie 1744, opiniile exprimate în cadrul adunării au dovedit că acțiunea episcopului de până atunci se bucura de sprijinul protopopilor și al credincioșilor. Eșecul demersurilor inițiate de episcopul greco-catolic este pus de autor pe seama câtorva factori. Astfel, redimensionarea relațiilor dintre Curtea vieneză și stările protestante din Ardeal a demonstrat că românii au constituit pentru autorități doar un mijloc de presiune împotriva stărilor. La mijlocul secolului al XVIII-lea se părea că ei nu mai contau în politica Vienei, astfel că interesele lor au fost sacrificate. Apariția în Ardeal a călugărului Visarion Sarai, agitațiile produse de predicile sale au constituit pentru autorități momentul și pretextul înlăturării prin orice mijloc a episcopului recalcitrant[20]. Imaginea lui Inochentie, așa cum este conturată de istoricul ortodox, este deosebit de luminoasă. Puțini au fost istoricii de până la el care au evocat tăria de caracter și demnitatea dovedite de ierarh în disputele din Dieta Ardealului. Probitatea profesională manifestată de autor în acest capitol dovedește maturitate științifică și înlătură în parte acuzațiile de partizanat. Silviu Dragomir demonstrează că a înțeles acțiunile inițiate în favoarea românilor de ierarhul grecocatolic. Episcopul românilor uniți s-a ridicat cu mult peste nivelul antecesorilor săi. A încercat, în pofida opoziției stărilor și a Curții de la Viena, să ofere o șansă tuturor românilor ardeleni. Deși om al bisericii, istoricul a demonstrat că dispune de un larg orizont politic, precum și de înțelegerea rațiunilor naționale superioare intereselor de ordin confesional.

---

[18] *Ibidem*, p. 129.

[19] *Ibidem*, p. 132134; Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900, p. 153-165; Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, p. 271-272.

[20] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 136.

1.4. Mişcarea condusă de Visarion Sarai – protest românesc sau diversiune sârbească?

Instalarea noului episcop greco-catolic la 1701 s-a realizat într-o atmosferă de relativ calm. Singurul incident major l-a constituit protestul câtorva români şi greci ortodocşi din Făgăraş. La scurt timp Gavril Nagyszegi a redactat un memoriu înaintat guvernului, în care protesta faţă de anularea libertăţii confesionale a ortodocşilor din Transilvania. Doar la aceste exemple izolate s-ar reduce rezistenţa puţinilor români rămaşi ortodocşi în faţa presiunilor exercitate de autorităţile politice şi de preoţii greco-catolici până la 1744. Cu atât mai surprinzătoare apare reacţia energică a românilor împotriva Bisericii Greco-Catolice după pătrunderea în Ardeal a călugărului ortodox Visarion Sarai. Mişcarea religioasă declanşată de acest călugăr printre români i-a împărţit şi pe analiştii fenomenului. Pentru Silviu Dragomir, istoric proortodox, călugărul sârb „a răsărit ca din pământ nefiind de nici o diplomă împărătească, şi cu toate acestea îl încununase poporul cu aureola mistică a unui sfânt şi îşi asumă rolul de reprezentant al legii vechi şi de învietor al conştiinţei poporului nostru“[21]. Ioan Lupaş a considerat că Visarion Sarai a fost trimis în Ardeal de mitropolitul sârb Arsenie IV Ioanovici doar pentru ai întări pe români în credinţă[22]. Pentru Nicolae Iorga, „Visarion Sarai nu era decât un simplu călugăr venit în numele ortodoxiei, al naţionalismului iliric de rit grecesc, iar ţăranii noştri au văzut în el viitorul lor omenesc care se apropia“[23]. Canonicul Augustin Bunea considera că „acesta era doar un impostor venit în Ardeal cu misiunea de a convinge pe români să părăsească credinţa şi să accepte patronajul spiritual al mitropolitului sârb din Karlowitz“[24].

Istoricii recunosc că propaganda lui Visarion Sarai între români a avut consecinţe deosebite pentru viitorul unirii. Satele din sudul Ardealului străbătute de călugăr au revenit masiv la ortodoxie, apărând astfel pericolul dispariţiei Bisericii Unite. Consultat de către guvern în această afacere, clerul greco-catolic recomanda luarea unor măsuri dure împotriva acelora pe care îi numea „amăgitori ai plebei“. Concret, erau sugerate autorităţilor câteva măsuri, anume arestarea preoţilor neuniţi,

---

[21] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920, 259 de pagini şi 150 de documente, p. 137.

[22] Ioan Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*. Introducere, îngrijirea ediţiei, note şi comentarii de Doru Radosav, Cluj-Napoca, 1995, p. 113; Idem, *Contribuţiuni documentare la istoria satelor transilvane*, în Idem, *Studii, conferinţe şi comunicări istorice*, vol. IV, Sibiu, 1943, p. 205.

[23] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, Bucureşti, 1989, p. 278.

[24] Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron şi Dionisie Novacovici sau Din istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1902, p. 50; Idem, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocenţiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900, p. 155.

protejarea preoților greco-catolici de „obrăznicia plebei amăgite", precum și constrângerea credincioșilor să frecventeze bisericile. Silviu Dragomir prezintă și propunerile făcute de Statusul Catolic din Ardeal Vienei, precum și rezultatul acțiunii episcopului rutean Manuel Olsavszky, solicitat de autoritățile politice să intervină. Ambele instituții au sugerat, în consonanță cu propunerile ierarhilor greco-catolici, arestarea și închiderea preoților neuniți.

Arestat, interogat și acuzat că a instigat mulțimile de credincioși împotriva unirii, călugărul sârb a sfârșit alături de însoțitorii săi în închisorile imperiale. Ancheta a stabilit că Visarion Sarai deținea un pașaport emis de mitropolia sârbească, dar nu existau dovezi clare că ar fi acționat la indicațiile superiorului său. Pornind de la ancheta realizată de autoritățile habsburgice, Dragomir excludea orice legături oculte cu Karlowitzul, acțiunea lui Visarion Sarai datorându-se „doar dragostei de credință"[25], punct de vedere infirmat de cercetările ulterioare. Călugărul Visarion Sarai a intrat în Transilvania trimis fiind de către mitropolitul sârb de la Karlowitz[26]. Nimeni altcineva nu avea un interes mai mare în reîntoarcerea românilor la ortodoxie decât ierarhia sârbească. Chiar dacă la momentul respectiv nu s-au găsit dovezi suficiente care să-l incrimineze pe mitropolitul sârb, toate firele revoltei duceau înspre Karlowitz.

Mult mai pertinente sunt cauzele avansate de către autor în privința declanșării mișcării religioase. Pentru Silviu Dragomir, „credincioșii români l-au considerat pe călugăr un sfânt, fermecați fiind de înfățișarea lui, toți căutând să-i sărute mâinile și să îngenuncheze la picioarele lui"[27]. Limba sârbească în care se adresa mulțimilor simple le amintea de vechea credință ortodoxă pe care au părăsit-o. Portretul făcut lui Visarion Sarai, sesizarea contagiunii mentale ne dezvăluie un istoric atent la sensibilitatea și mișcările de idei din epocă, bun cunoscător al psihologiei și comportamentului lumii țărănești. Predicile și cuvântările călugărului, care condamnau schimbarea credinței, asociate cu o critică virulentă la adresa noii biserici, au generat în lumea țărănească un sentiment de nesiguranță, de vină colectivă, ce putea fi

---

[25] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 141. „Consiliul de război cerând informații de la Mitropolitul sârbesc Ioanovici, cu privire la misiunea ce i-ar fi încredințat acesta lui Visarion printr-o patentă de drum (pașaport) și prin scrisoare de recomandațiune, spre a construi aproape de Lipova *o cruce de lemn, organizând aci perelinaj*, primește răspuns. Că în adevăr i s-au dat călugărului Visarion din ordinul basilitan pomenitele acte, ca să poată strânge de la credincioșii săi milostenie și să predice cuvântul lui Dumnezeu, nu i s-a permis însă nicidecum să-și însușească rolul unui misionar" (Ioan Lupaș, *Contribuțiuni*, în *loc. cit.*, p. 205).

[26] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 158.

[27] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 138; Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 158.

şters prin revenirea la ortodoxie. Satele au reacţionat prompt. În localităţile unde comunitatea s-a întors în întregime la ortodoxie au fost alungaţi preoţii uniţi, consideraţi principalii vinovaţi pentru situaţia religioasă. Sa ajuns ca în unele din aşezările unde au slujit preoţi greco-catolici bisericile să fie curăţate şi resfinţite, semn că s-a produs o pângărire a lăcaşului.

Autorul a înţeles că, dincolo de influenţa exercitată de călugărul sârb, au existat cauze profunde ce i-au determinat pe români să-l urmeze pe Visarion Sarai. Numeroşi români declaraţi fără cunoştinţa lor uniţi cu Roma, iar alţii uniţi de bunăvoie, în speranţa îmbunătăţirii condiţiei sociale, aveau resentimente împotriva celor care au pornit acţiunea unionistă. Tuturor, călugărul, în predici simple, rostite într-o limbă neînţeleasă de ei, le-a prezentat păcatul săvârşit prin părăsirea credinţei. La îndemnul său, sate întregi revin la ortodoxie, declanşându-se o veritabilă contagiune mentală. Influenţa exercitată de călugărul de origine sârbească a fost deosebit de puternică şi de neînţeles pentru autorităţile politice. Iată, în acest sens, o poruncă a guvernului din Ardeal adresată românilor şi datată 6 mai 1744: „Un străin, cu numele Visarion, amăgitor pribeag, pripăşit acum în ţara aceasta, a sedus întru atât valachimea proastă, după cum se spune, că unele sate întregi nu mai vreau să frecventeze bisericile şi să-şi recunoască preoţii. Guvernul se miră cum pot românii să se agite atât de mult la cuvântul unui ticălos şi mizerabil vântură ţară“[28]. Chiar după arestarea „impostorului“, agitaţiile între românii din Ardeal au continuat. Acesta a fost, în opinia istoricului Dragomir, momentul deşteptării satelor. Călugărul Visarion a fost cel care le-a vestit românilor păcatul săvârşit prin unirea cu Biserica Romei, dar mişcarea de revoltă a luat amploare după arestarea acestuia. Deci, nu călugărul a fost cauza nemulţumirilor printre români, el doar le-a relevat acestora adevărata situaţie religioasă în care se găseau.

Autorităţile politice intervin în sprijinirea Bisericii Greco-Catolice. Dovadă în acest sens sunt evenimentele care s-au derulat în anul 1745. Silviu Dragomir îi împarte pe combatanţi în două tabere: de o parte, regina Maria Terezia, guvernul şi celelalte autorităţi ale statului, cărora li sau adăugat ierarhii greco-catolici; de cealaltă parte, răzvrătiţii, adică locuitorii satelor româneşti, ce doreau, în urma predicilor rostite de călugărul sârb, să revină la ortodoxie, sprijiniţi fiind de Mitropolia de la Karlovitz, precum şi de autorităţile politice şi religioase ruseşti. Reacţia satelor româneşti din Hunedoara şi până în Făgăraş era clară: nu mai doreau să fie declarate unite. Istoricul a investigat, pe baza rapoartelor de arhivă, care au fost localităţile unde sătenii şi-au alungat preoţii şi care au fost motivele. Astfel, din rândul mulţimilor anonime apar chipuri de ţărani dârji ce vorbesc în numele comunităţii, redactează rapoarte şi sunt dispuşi să înfrunte orice pedeapsă pentru a-şi apăra credinţa.

[28] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 146-147.

Mărturiile lor sunt dea dreptul emoționante, contrastând, adeseori, cu disprețul afișat de autorități și cu tratamentul brutal la care sunt supuși. Autorul prezintă răspunsul dat de locuitorii dintr-un sat din apropierea Sibiului funcționarului venit săi convingă să revină la unire: „Acest cojoc, care-l am pe mine, e acum al meu. Dar mâine dacă ar vrea să mil ia Crăiasa, il dau. Cu aceste mâini slabe și picioare și cu trupul meu am lucrat, zi și noapte, ca să plătesc porția. Ele sunt ale Crăiesei și de ar vrea să mi le ia, nu am ce face. Dar nu am decât un suflet, pe care eu îl păstrez pentru D-zeu din ceruri și nici o putere omenească nul poate îndoi"[29]. O scenă similară s-a produs în Vinț: „Aici directorul fiscal intentase proces preotului ortodox sub cuvânt, că a luat cheile de la preotul unit și a ocupat biserica. Credincioșii săi deteră o declarație în scris, în care recunoscură, că nu preotul, ci întreaga comunitate din Vinți a luat cheile și a deschis biserica, pentru ca să introducă în ea pe preotul neunit"[30]. Autorul a reușit să contureze imaginea comunităților românești din sudul Transilvaniei cuprinse de revoltă. Prin intermediul actelor oficiale erau dezvăluite cauzele care i-au împins la aceasta. Țăranii dau dovadă de un remarcabil curaj, declară că sunt dispuși să plătească toate obligațiile către stat, pentru a evita acuzele de revoltă, dar că în problema credinței doresc să aibă libertatea alegerii.

Reacția autorităților a fost dură. Consultată de guvernul central din Viena, ierarhia romano-catolică, precum și episcopul Manuel Olsavszky, însărcinat cu vizitarea zonelor răsculate, au propus arestarea preoților neuniți, pedepsirea celor care i-au ajutat pe românii ortodocși și alungarea călugărilor și preoților ortodocși din Ardeal. Recomandările făcute au fost, în marea lor majoritate, însușite de regină, fiind cuprinse în decretele din 15 aprilie 1746.

Silviu Dragomir a realizat o frescă a protestelor românilor contra unirii, demonstrând amestecul puterii politice în problemele spirituale. Intervenția autorităților s-a dovedit salutară în menținerea Bisericii Unite, dar a scos în evidență forța comunităților românești, energia oamenilor simpli în apărarea credinței.

Autorul a condamnat implicarea autorităților, precum și măsurile dure luate împotriva românilor. Numeroși preoți ortodocși au fost arestați, amendați, dar comunitățile românești ce doreau săși practice credința sau solidarizat cu ei. Erau măsuri luate de autoritățile din imperiu împotriva cursului firesc al evenimentelor, cu scopul

[29] *Ibidem*, p. 161. „Săcelenii mărturiseau la 28 mai 1744 despre orientarea lor: când a ieșit vorba că ei ar fi uniți, de câte ori au cerut preoților să-i lămurească, aceștia n-au vrut să le spună; dacă însă ar fi adevărat că li s-a schimbat legea, ei vor cere voie de la Domnii acesteia, să plece să și-o caute în alte țări. La fel spuneau tilișcanii că rămân statornici în legea lor strămoșească, de la care nu vor să se abată *odată cu capul*" (Ioan Lupaș, *Contribuțiuni*, în *loc. cit.*, p. 209).

[30] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 166.

vădit de-a proteja şi menţine Biserica Greco-Catolică. Dragomir a refuzat însă să recunoască implicarea ierarhiei sârbeşti în mişcările antiunioniste ale românilor.

La mijlocul anului 1746, protestele violente ale românilor din sudul Transilvaniei au fost înăbuşite de autorităţile politice şi militare. Nemulţumirea populaţiei româneşti s-a menţinut însă, îmbrăcând forma protestelor paşnice. Treptat, printre românii ardeleni s-a conturat ideea că doar autorităţile centrale ale statului mai puteau să le satisfacă doleanţele. În anul 1748, Ioan Oancea şi Nicolae Oprea din Sălişte au înaintat o petiţie Cancelariei Aulice, în numele a cinci districte din sudul Ardealului[31]. Anul următor, o nouă delegaţie a românilor pleca la Viena pentru a depune alte două petiţii[32]. Memoriile n-au avut însă efectul scontat. Dimpotrivă, autorităţile politice centrale au făcut tot posibilul pentru a-i aresta pe autorii petiţiilor, ceea ce a produs o profundă nemulţumire printre români, sporind astfel neîncrederea în autorităţi. Demersurile nu vor înceta însă. Numeroase delegaţii au urmat drumurile Vienei, Karlowitzului şi, în final, cele care duceau către puternicul imperiu ortodox de la răsărit.

1.5. Luptători pentru credinţă şi renegaţi

Alături de personajele aflate în prim-planul acţiunilor unioniste, autorul prezintă imaginea unor români care au sprijinit sau, dimpotrivă, au luptat împotriva ortodoxiei. Personajele prezentate sunt importante pentru ortodocşi şi greco-catolici. Ne vom opri în analiza noastră asupra a doi actori aflaţi în planul secund al acţiunilor unioniste şi antiunioniste.

Directorul fiscal, catolicul Petru Dobra a sprijinit cu întreaga fiinţă greco-catolicismul. Petru Dobra era printre puţinii români care au reuşit, datorită calităţilor personale şi cu eforturi deosebite, să ocupe funcţii importante în administraţia ardeleană. Prestigiul câştigat, faptul că era român au determinat-o pe Maria Terezia săl numească, imediat după momentul Visarion Sarai, protector al Bisericii GrecoCatolice. Zelul dovedit de Petru Dobra pentru a se achita de sarcinile primite i-a adus, în epocă, nenumărate acuzaţii din partea românilor ortodocşi. Directorul fiscal avea propriile motive care l-au determinat să se implice în restabilirea unirii ameninţate de călugărul Visarion Sarai: „Ca romano-catolic – spunea el – nu pot să privesc, decât cu întristare, cum primejduieşte răscoala tumultuoasă a românilor mântuirea sufletească a unui număr foarte însemnat de persoane, apoi cât de neruşinat e calomniată biserica sa de nişte oameni criminali şi fără lege, şi cum dispreţuieşte acest popor pervers. Şi mai importantă era dragostea particulară, ca să nu o numesc pe faţă, dragoste de neam, pentru ca nu cumva sărmana această naţie aşezată de

[31] *Ibidem*, p. 181; Ioan Lupaş, *Contribuţiuni*, în *loc. cit.*, p. 725.
[32] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 182.

câţiva ani în condiţii mai bune, să fie împinsă, prin agitaţie criminală, în starea de mai înainte şi în servitutea clerului protestant"[33]. Petru Dobra se apără faţa de aceia care îl numeau renegat, declarând că „deşi a crescut şi îmbătrânit catolic, totuşi trebuie să recunoască naţionalitatea română, nu ca mulţi români care îmbrăţişând calvinismul de vreo câţiva ani, acum vreau să treacă la unguri"[34]. Iată, în linii generale, cine era Petru Dobra, un român ce nu şi-a renegat originea, chiar dacă a ajuns la demnităţi înalte în administraţia Transilvaniei, acţionând pentru păstrarea cu orice preţ a Bisericii Unite, considerată singura şansă pentru români de aşi depăşi condiţia socială.

Pentru Silviu Dragomir, Petru Dobra este înainte de toate un român renegat ce a trecut la ritul Bisericii Catolice pentru a-şi făuri o carieră în administraţia de atunci a Transilvaniei, deci un oportunist. Românii ortodocşi din cele cinci districte aflate în sudul Ardealului l-au acuzat pe directorul fiscal că a dat amenzi de peste 8 372 de florini fără temei legal. Acuzaţia este completată de către autor şi cu alte elemente, anume măsurile dure ordonate de Petru Dobra împotriva românilor ce au părăsit credinţa unită. Mai mult, directorul fiscal a recomandat imperios Curţii de la Viena să continue politica dură faţă de români, ca o condiţie a conservării unirii. Astfel, „numele său a devenit în ochii bietului popor care-şi revendica dreptul la credinţa răpită, simbolul urgiei şi fanatismului ce calcă în picioare şi simţămintele cele mai sfinte"[35].

Silviu Dragomir este neîncrezător faţă de declaraţiile lui Petru Dobra, catalogându-le drept nesincere; pentru el, persoana care şi-a schimbat credinţa a făcut o alegere şi în privinţa neamului. Pentru istoricul naţionalist, părăsirea credinţei semnifica şi abandonarea neamului. Chestiunea pusă de autor, e adevărat, a funcţionat în evul mediu. În societăţile premoderne, raportul dintre confesional şi etnic sa modificat treptat în favoarea etniei. Potrivit lui Silviu Dragomir, românii ortodocşi din Ardeal s-au simţit mai apropiaţi de fraţii lor sârbi şi ruşi decât de catolicii şi greco-catolicii de origine românească. Într-adevăr, nu de puţine ori, solidaritatea ortodoxă se verifică. Românii ortodocşi s-au simţit la mijlocul secolului al XVIII-lea mai aproape de Rusia pravoslavnică şi de Patriarhia din Karlowitz, care îi sprijineau financiar şi moral, decât de românii greco-catolici din Ardeal[36].

---

[33] *Ibidem*, p. 183; „Petru Dobra a fost numit protector al unirii pentru districtul Făgăraşului şi scaunele săseşti Sibiu, Sighişoara, Braşov, Mediaş, Cohalm, Cincul Mare, Nocrich, Sebeş, Mercurea, Orăştie" (Emilian Stoica, *Informaţii nouă privitoare la protectorii Unirii*, în *Revista Istorică*, 1933, p. 155-158).

[34] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 184.

[35] *Ibidem*, p. 183.

[36] Keith Hitchins, *Tradiţie religioasă şi conştiinţă naţională la românii din Transilvania, 1730-1780*, în *Mit şi realitate în istoriografia românească*, Bucureşti, 1997, p. 16-18.

Petru Dobra, considerat „capabil“ şi cu un viu spirit de iniţiativă de către Silviu Dragomir, şi-a pus calităţile de excepţie în favoarea guvernului şi a românilor greco-catolici şi împotriva fraţilor români ortodocşi[37]. Deci „vina“ romano-catolicului de origine românească Petru Dobra era, în opinia istoricului, aceea că a acţionat, aşa cum chiar el însuşi mărturisea, „din proprie convingere împotriva conaţionalilor săi ortodocşi“, dar pentru propăşirea naţiunii sale atât de oropsite.

La antipodul renegatului Petru Dobra se plasa eroul, mucenicul întru credinţă Nicolae Oprea. Originea acestuia era una modestă, „era un zelos, deştept şi îndrăzneţ ţăran din Sălişte“[38]. Sunt calităţi dovedite care i-au determinat pe aprigii ţărani din zona Sibiului săl trimită la Viena spre a le apăra libertatea religioasă. Împreună cu Ioan Oancea, în toamna anului 1748, a înaintat către regina Maria Terezia un prim memoriu din partea românilor ortodocşi[39]. În primăvara anului următor, refugiat fiind la Viena din pricina persecuţiilor, înaintează două petiţii, denunţând abuzurile săvârşite de guvernul din Ardeal contra ortodocşilor. Pentru a pătrunde mai uşor în audienţe, a solicitat sprijinul ambasadorului Rusiei la Viena. A reuşit probabil să înainteze o petiţie reginei Maria Terezia şi alta soţului acesteia. În memoriile înaintate Curţii vieneze, solicita libertatea credinţei pentru românii ortodocşi, episcop ortodox de la Karlowitz, precum şi întrunirea unei comisii care să stabilească cine era ortodox sau unit în Transilvania. La Viena, Nicolae Oprea se afla în bune relaţii cu ambasada rusă, căreia îi furniza informaţii despre situaţia religioasă a românilor din Ardeal. Căutat de guvern, este arestat şi închis pentru agitaţiile stârnite printre români, „în temniţele din Kufstein unde probabil că a şi murit“[40].

Iată portretele a doi români ardeleni, unul luptând pentru greco-catolicism, iar celălalt pentru ortodoxie; pentru o viaţă mai bună şi pentru libertatea de a-şi practica liber credinţa. Ca ei erau mulţi alţii, cărora autorul le-a rezervat câte un loc în lucrare, începând cu primii episcopi greco-catolici şi continuând cu liderii mişcărilor de rezistenţă pro-ortodoxe. Sunt portretele a doi români, fiecare crezând că face bine neamului lui, care la mijlocul secolului al XVIII-lea judecau raporturile cu conaţionalii prin intermediul confesiunii. Aceasta ar fi o parte din explicaţia atitudinii exclusiviste a stărilor, dar şi a clericilor greco-catolici faţă de românii rămaşi ortodocşi[41].

Imaginile conturate de autor lui Petru Dobra şi Ioan Oancea, primul de religie catolică şi sprijinitor al uniţilor din Transilvania, iar celălalt ortodox, unul dintre liderii românilor ortodocşi, sunt semnificative pentru partizanatul istoricului.

---

[37] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 183.

[38] *Ibidem*, p. 191.

[39] *Ibidem*, p. 191-192.

[40] *Ibidem*, p. 196; Ioan Lupaş, *Contribuţiuni*, în *loc. cit.*, p. 229.

[41] Keith Hitchins, *Tradiţie religioasă*, în *loc. cit.*, p. 18.

1.6. Solidaritatea ortodoxă în secolele XVII-XVIII: români ortodocşi în Rusia

Interesul manifestat de autor în privinţa relaţiilor româno-ruse este vechi şi consecvent şi se leagă întrucâtva de stagiul de cercetare urmat la Moscova[42]. Cercetările realizate acolo, beneficiind de susţinerea financiară şi morală a mitropolitului Ioan Meţianu[43], l-au familiarizat pe Silviu Dragomir cu cercetarea istorică rusă, dar şi cu un bogat tezaur de documente. Istoricul a răscolit arhivele din Moscova în căutarea prezenţelor româneşti de-a lungul timpului în Rusia[44]. Rezultatul cercetărilor efectuate în arhivele moscovite s-a dovedit fructuos, Dragomir publicând la scurtă vreme câteva studii.

Primul studiu, *Contribuţii privitoare la relaţiile bisericii româneşti cu Rusia în secolul XVII*, a fost prezentat sub forma unei comunicări la Academia Română în data de 22 mai 1912[45]. La baza redactării sale stăteau documentele inedite „numite moldo-valahe" şi „greceşti" ce relatează despre călătoriile făcute de arhiereii şi călugării români în Rusia pentru a obţine sprijin financiar. Sursele documentare inedite erau completate în mod fericit cu literatura istorică şi istoriografică deja publicată. Notele din subsolul textului oferă o imagine cititorilor despre vastitatea şi diversitatea bibliografiei din Arhiva Ministerului de Externe din Moscova, consultată de către autor în munca de pregătire şi în redactarea, mai apoi, a textului[46].

Studiul prezintă un segment important din raporturile religioase din spaţiul Europei de Sud-Est în secolul al XVII-lea. Lucrarea s-a bucurat în epocă de aprecierea lui Ioan Bogdan şi a constituit unul din argumentele alegerii lui Silviu Dragomir ca membru corespondent.al Academiei Române[47]. Deşi se pare că şi-a

---

[42] A.N.D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 18; Nicolae Stoian, *Date privitoare la formaţia intelectuală a istoricului Silviu Dragomir*, în *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie Cluj-Napoca*, XXVIII, 1987-1988, p. 564; Mircea Păcurariu, *O sută de ani de la naşterea istoricului Silviu Dragomir (1888-1962)*, în *Mitropolia Ardealului*, XXXIII, 1988, nr. 2, p. 110; Silviu Dragomir, *Studii privind istoria revoluţiei române de la 1848*. Ediţie, introducere, note, comentarii de Pompiliu Teodor, Cluj-Napoca, 1989, p. 9; Sorin Şipoş, *Formaţia intelectuală a lui Silviu Dragomir*, în *Analele Universităţii din Oradea*, Seria Istorie-Arheologie, tom VI-VII, 1996-1997, p. 249; Nicolae Stoicescu, *100 de ani de la naşterea istoricului Silviu Dragomir (1888-1962)*, în *Revista de istorie*, tom 41, 1988, nr. 5, p. 625-626.

[43] A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, cutia 4, dosar 18.

[44] Nicolae Stoian, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 571; Mircea Păcurariu, *O sută de ani*, în *loc. cit.*, p. 114; Ovidiu Ghitta, *Silviu Dragomir, historien des relations ecclésiastiques roumano-russes*, în *Transylvanian Review*, Vol. II, 1993, No. 2, p. 54.

[45] Silviu Dragomir, *Contribuţii*, în *loc. cit.*, p. 1065-1247.

[46] *Ibidem.*

[47] *Analele Academiei Române.* Partea administrativă şi dezbaterile. Seria II, tom XXXVIII, 1915-1916, p. 196.

propus să investigheze doar aspectele religioase ale raporturilor româno-ruse, autorul a abordat şi raporturile politice din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Subiectul, generos, ia permis lui Silviu Dragomir realizarea unei veritabile radiografii asupra relaţiilor dintre Ţările Române şi Rusia. Capitolele – *Cei dintâi clerici din Ţările Româneşti peregrini în Rusia*; *Clerici ardeleni peregrini în Rusia*; *Iconografi ruşi pentru bisericile moldovene*; *Legăturile politice în numele ortodoxiei între Gheorghe Ştefan şi ţarul Rusiei*; *Legăturile Mitropolitului Dosoftei cu Rusia*; *Legăturile lui Şerban Cantacuzino cu Rusia*; *Cei din urmă clerici români în Moscova*; *Scrisoarea Mitropolitului Teodosie către Patriarhul Adrian* – surprind pentru prima dată în istoriografia românească amploarea raporturilor cu lumea ortodoxă rusă.

Distrugerile provocate de numeroasele invazii ale armatelor străine, starea de nesiguranţă au determinat numeroşi călugări din Ţările Române să plece spre Rusia, cea mai mare forţă ortodoxă a momentului, pentru a primi sprijin financiar. În majoritatea cazurilor, solicitările de ajutor aveau în vedere refacerea lăcaşelor de cult distruse în urma luptelor purtate pe teritoriul românesc. Sigur, la momentul respectiv Imperiul Ţarist şi-a asumat rolul de protector al ortodocşilor aflaţi sub dominaţie otomană, rol ce revenise până atunci domnitorilor români. Astfel că, treptat, călugării şi ierarhii români, pe urmele grecilor şi sârbilor, au luat drumul spre Rusia, în speranţa obţinerii de sprijin material pentru a-şi reface bisericile şi mănăstirile distruse.

Dacă dinspre Muntenia şi Moldova primii călugări peregrini în Rusia au fost de origine grecească, din Ardeal, acolo unde Biserica Ortodoxă se găsea sub controlul calvinilor, românii au fost aceia care au solicitat ţarilor sprijin financiar şi protecţie. Concret, este vorba de doi călugări de la mănăstirea Prislopului, care în 1628, „auzind de dărnicia ţarului au plecat să-i ceară sprijin financiar atât de necesar achitării unor datorii mai vechi"[48]. Neavând însă recomandări din partea patriarhului ecumenic, călugării ardeleni au fost opriţi în oraşelul Putivila, punct de tranzit către Moscova. Din Moldova, călugării ce plecau spre Rusia nu au solicitat în prima parte a secolului al XVII-lea ajutoare materiale. Arhimandritul Varlaam a fost trimis în Rusia de Miron Barnovschi spre a comanda pentru mănăstirile din Moldova icoane ruseşti. „Solia moldoveană a fost primită la 4 martie în audienţă la ţarul Mihail Fedorovici. Din păcate icoanele comandate în Rusia, deşi au fost pictate n-au ajuns cu toate stăruinţele lui Vasile Lupu, urmaşul lui Miron Barnovschi, în Moldova"[49].

---

[48] Silviu Dragomir, *Contribuţii*, în *loc. cit.*, p. 1077; Ovidiu Ghitta, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 56.

[49] Silviu Dragomir, *Contribuţii*, în *loc. cit.*, p. 1081-1092.

Silviu Dragomir a pus în evidenţă, pe lângă relaţiile religioase dintre Ţările Române şi Rusia, şi pe cele politice, respectiv „tratativele avute de către domnitorul Moldovei Gheorghe Ştefan pentru încheierea unei alianţe politice cu Rusia“[50]. La momentul respectiv – mijlocul secolului al XVII-lea – interesele puternicului imperiu erau orientate spre alte regiuni. Astfel, până la concretizarea planului conceput de Gheorghe Ştefan va mai trece o jumătate de veac. Încercările domnitorului „Şerban Cantacuzino de-a încheia o alianţă politico-militară cu Rusia nu au avut, pe moment, sorţi mai mari de izbândă“[51]. La sfârşitul secolului al XVII-lea, interesul Imperiului Ţarist pentru Ţările Române a crescut, pe fondul mutaţiilor produse după 1683 în spaţiul Europei Centrale, care vor da naştere aşa-numitei *chestiuni orientale*[52]. În secolul al XVII-lea, raporturile Ţărilor Române cu Rusia au avut, în viziunea istoricului Silviu Dragomir, un caracter exclusiv religios, chiar dacă au existat şi câteva încercări, nereuşite, pentru stabilirea unor raporturi politice. Un loc aparte în studiu îl ocupă cercetarea destinului mitropolitului Dosoftei al Moldovei[53], precum şi călătoria în Rusia a mitropolitului Sava Brancovici[54]. Autorul a reuşit, graţie bogatei corespondenţe despre Ţările Române, aflată în Arhiva Ministerului Afacerilor Externe, să clarifice ultimii ani din viaţa mitropolitului Dosoftei.

Deosebit de relevante pentru istoria raporturilor românilor ardeleni cu Rusia, dar şi a ortodocşilor aflaţi sub dominaţia calvinilor, sunt actele, descoperite de Silviu Dragomir, care ne vorbesc despre călătoria mitropolitului Sava Brancovici. Autorul era deja familiarizat cu destinul conducătorului spiritual al Bisericii Ortodoxe din Ardeal din *Cronica lui Gheorghe Brancovici*, fratele lui Sava[55]. Prezenţa lui Sava Brancovici în Rusia şi în special tratamentul special de care sa bucurat din partea ţarului Alexei Mihailovici demonstrau că ierarhii bisericilor ortodoxe române erau respectaţi şi că aceştia nu doar solicitau sprijin material, ci erau capabili să îl ofere, pentru apărarea întregii ortodoxii. Studiul, prin multitudinea surselor documentare inedite, a relevat lumii ştiinţifice româneşti amploarea raporturilor religioase, culturale şi politice dintre Ţările Române şi Rusia. Sigur că, dincolo de

[50] *Ibidem*, p. 10921098; G. Bezviconi, *Contribuţii la istoria relaţiilor româno-ruse (din cele mai vechi timpuri până la mijlocul secolului al XIX-lea)*, Bucureşti, 1962, p. 90-92.

[51] Silviu Dragomir, *Contribuţii*, în *loc. cit*; p. 1118-1125.

[52] Andrei Oţetea, *Scrieri istorice alese*. Prefaţă de Acad. David Prodan. Ediţie şi studiu introductiv de Florin Constantiniu şi Şerban Papacostea, Cluj-Napoca, 1980, p. 69-186.

[53] Silviu Dragomir, *Contribuţii*, în *loc. cit.*, p. 1106-1118; Idem, *Când şi unde a murit Mitropolitul Dosofteiu?*, în *Convorbiri literare*, nr. 10, Bucureşti, 1911, p. 131-143.

[143] Silviu Dragomir, *Contribuţii*, în *loc cit.*, p. 1098-1106.

[55] Idem, *Fragmente din cronica sârbească a lui Gheorghe Brancovici*. Extras din *Anuarul Institutului de Istorie Naţională pe anul 1923*, Bucureşti, 1924, p. 1-12, 52-70.

interesul incontestabil avut de Imperiul Ţarist pentru Balcani în momentul respectiv, Silviu Dragomir ţine să sublinieze generozitatea, sprijinul acordat de Rusia lumii ortodoxe aflate sub dominaţia Imperiului Otoman şi a principilor protestanţi din Ardeal. După prăbuşirea Bizanţului şi accentuarea dominaţiei otomane asupra Ţărilor Române, Imperiul Ţarist a rămas singura forţă capabilă să sprijine ortodoxia asaltată de Reformă şi Contrareformă.

În altă ordine de idei, prin tema abordată Silviu Dragomir continua mai vechile preocupări de cercetare a lumii slave, a interferenţelor dintre lumea romanică şi cea slavă, iniţiate de B.P. Hasdeu[56] şi Ioan Bogdan[57], contribuind astfel la consolidarea domeniului de cercetare amintit, precum şi la impunerea de noi direcţii de studiu în istoriografia românească.

Sursele documentare numeroase despre raporturile române-ruse, aflate în arhivele moscovite, l-au convins pe Silviu Dragomir să cerceteze şi raporturile religioase ale românilor din Ardeal cu Rusia în secolul al XVIII-lea. Studiul, foarte întins şi cu o bogată anexă documentară, a apărut la Sibiu în 1914, în preajma primei mari conflagraţii mondiale[58]. Era „doar un capitol al unei cărţi care va trata istoria luptelor religioase purtate de românii din Ardeal în veacul al XVIII-lea"[59]. Într-adevăr, studiul a fost inclus mai târziu şi în sinteza *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal*..., în capitolele intitulate: *Protopopul din Braşov Eustatie Vasilievici*, apoi în capitolul *Protopopul Nicolae Pop în Rusia*, apărut în studiul amintit sub titlul *Protopopul Nicolae Pop din Balomir şi intervenţia diplomatică a Rusiei în favorul românilor din Ardeal*. În sfârşit, în primul volum din sinteza de istorie a bisericii există un capitol intitulat *Acţiunea călugărului Nicodim în Rusia*, care a fost publicat în studiu sub titlul *Călugărul Nicodim mijlocitor pentru românii din Ardeal la ţarina Elisaveta Petrovna*. În volumul al doilea din *Istoria desrobirei*... a apărut doar un singur subcapitol, anume *Călugărul Nicodim şi protopopul Ioan în Rusia*, publicat iniţial sub titlul *A doua călătorie în Rusia a Călugărului Nicodim şi acţiunea protopopului Ioan din Aciliu*.

De remarcat că, exceptând titlurile subcapitolelor, nu există modificări în textele celor două materiale. Dacă în studiul apărut în 1914 autorul sublinia apăsat intervenţia Rusiei în favoarea românilor ardeleni, în *Istoria desrobirei*... titlurile capitolelor,

---

[56] Pompiliu Teodor, *Evoluţia gândirii istorice româneşti*, Cluj, 1970, p. 197.

[57] Ioan Bogdan, *Însemnătatea studiilor slave pentru români*, Bucureşti, 1894; P.P. Panaitescu, *Ioan Bogdan şi studiile de istorie slavă la români*. Extras din *Buletinul Comisiei Istorice a României*, vol. VII, Vălenii de Munte, 1928, p. 7-17.

[58] Silviu Dragomir, *Relaţiile bisericeşti ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul XVIII*, Sibiu, 1914.

[59] *Ibidem*, p. 4; Ovidiu Ghitta, *op. cit.*, în *loc. cit.*, p. 57.

trebuie să recunoaştem, sunt mai neutre, autorul încercând probabil să mascheze, într-o formă sau alta, intervenţia Rusiei în favoarea românilor ardeleni rămaşi ortodocşi şi supuşi presiunilor venite din partea autorităţilor politice ale Imperiului Austriac şi ale Bisericii Greco-Catolice. Silviu Dragomir a recunoscut, chiar şi în momentele dificile pentru România din anul 1944, când armatele sovietice se găseau la frontierele ţării, sprijinul constant oferit de Rusia românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea, sfidându-i astfel pe acei istorici care confundau cultura şi spritualitatea rusă cu politica promovată de Imperiul Ţarist sau de Rusia comunistă[60].

Faţă de secolul al XVII-lea, realităţile politice, militare şi religioase din spaţiul Europei Centrale şi de Sud-Est au cunoscut însemnate modificări. Astfel, succesul Contrareformei austriece în Ardeal a produs schimbări în situaţia politică şi religioasă a provinciei, în primul rând în biserica românească, prin unirea unei părţi a românilor cu Biserica Romei. Pe de altă parte, în raporturile politice internaţionale ofensivei habsburgice victorioase în spaţiul Europei Centrale şi de Sud-Est i-a răspuns Rusia ţaristă, declanşându-se astfel o veritabilă concurenţă pentru moştenirea europeană a Imperiului Otoman. În acest context, spaţiul românesc s-a găsit din nou în centrul competiţiei dintre marile puteri ale vremii, cu consecinţe dintre cele mai grave pentru români. Confruntările militare dintre austrieci, ruşi şi turci au fost urmate de cesiuni teritoriale ce au marcat definitiv destinul unor provincii locuite majoritar de români.

Silviu Dragomir şi-a concentrat interesul, explicabil, doar asupra raporturilor dintre românii ardeleni şi Rusia. Spre deosebire de secolul al XVII-lea, când românii au cerut ţarilor sprijin financiar, acum delegaţii românilor ardeleni solicitau sprijin pentru a-şi putea exercita libertatea religioasă. Demersurile întreprinse de delegaţi în capitala Imperiului Habsburgic iau convins de lipsa de interes a autorităţilor faţă de problemele cu care se confruntau comunităţile ortodoxe din Ardeal. Situaţia respectivă ia determinat să-şi îndrepte atenţia către puternicul imperiu ortodox de la răsărit. Silviu Dragomir prezintă, în acest sens, cazul protopopului ortodox Eustatie Vasilievici din Braşov, ce a întreprins în 1743 o călătorie în Imperiul Ţarist, pentru a reclama „atacurile, supărările şi necazurile, ce vin asupra bisericii sale din partea eterodocşilor dar şi pentru ca să vadă splendoarea ce se desfăşoară în bogata biserică din Rusia"[61] şi să obţină sprijin pentru ortodocşii din Ardeal. Eşecul

---

[60] Silviu Dragomir, *La politique religieuse des Habsbourg et les interventions russes au XVIII^e siècle*, în *Balcania*, VII 2, Bucarest, MCMXLIV, nr. 1, p. 152-159. Vezi şi manuscrisul aceluiaşi studiu, în limba română, intitulat *Politica religioasă a Austro-Ungariei şi intervenţiile ruseşti în sec. XVIII*, Biblioteca Universitară „Lucian Blaga". *Fond Istorici clujeni*, p. 1-6.

[61] Idem, *Relaţiile*, p. 7.

numeroaselor memorii înaintate de fruntaşii românilor ardeleni Curţii de la Viena şi mitropolitului din Karlowitz i-au determinat să ceară intervenţia ţarinei Elisabeta Petrovna. Astfel, Nicolae Pop, fost episcop vicar greco-catolic şi, mai apoi, călugărul Nicodim şi protopopul Ioan din Aciliu au plecat în 1751 în Rusia, unde au prezentat în culori sumbre situaţia ortodocşilor din Ardeal. În final, au solicitat ţarinei să intervină, în virtutea bunelor relaţii, pe lângă Maria Terezia, spre a înceta persecutarea românilor ce refuzau unirea[62]. Delegaţii românilor ardeleni sperau într-o rezolvare favorabilă a doleanţelor. Ţarina Elisabeta Petrovna nu va ezita să solicite, prin intermediul ambasadei ruse din Viena, explicaţii autorităţilor austriece asupra situaţiei ortodocşilor din imperiu.

Dacă pentru Silviu Dragomir fostul episcop vicar greco-catolic Nicolae Pop din Balomir, călugărul Nicodim şi preotul Ioan din Aciliu erau veritabili luptători pentru ortodoxie, canonicul Augustin Bunea era de altă părere. Acesta considera că la originea agitaţiilor printre români erau emisarii mitropolitului din Karlowitz şi Rusia. În opinia istoricului greco-catolic, aceştia erau agitatori, impostori sau instigatori la revoltă[63]. Chiar dacă îmbunătăţirea condiţiei ortodocşilor din Ardeal nu a fost rezultatul intervenţiei Rusiei, Dragomir aprecia că „decretul de toleranţă din 13 iulie şi numirea episcopului Dionisie Novacovici pot să fie atribuite, în parte, şi repeţitelor intervenţii ale Rusiei în favorul nostru“[64].

Fără îndoială, cercetările realizate de Silviu Dragomir în arhivele moscovite au lărgit şi clarificat imaginea asupra rezistenţei ortodocşilor români din Ardeal, precum şi asupra felului în care au fost receptate mişcările de protest româneşti de către autorităţile vremii. În altă ordine de idei, a fost relevat rolul Imperiului Ţarist în jocul politic ce avea în vedere dominarea spaţiului Europei Centrale şi de Sud-Est, în ceea ce istoricii vor denumi mai târziu, sub formula chestiunii orientale, lupta pentru moştenirea posesiunilor europene ale Imperiului Otoman. Chiar dacă autorul a exagerat interesul manifesat de Rusia pentru ortodocşii din Ardeal, nu pot fi omise avantajele raporturilor religioase pentru români, precum şi intervenţiile repetate ale ţarinei Elisabeta Petrovna în favoarea ortodocşilor. Istoricului i se poate reproşa că, în ambele studii, nici măcar nu a amintit de interesul politic al Rusiei în Balcani, că autorităţile ţariste sau folosit de solidaritatea panortodoxă pentru a-şi atinge ambiţiile politice.

---

[62] *Ibidem*, p. 10-31.

[63] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 94-152.

[64] Silviu Dragomir, *Relaţiile*, p. 51.

1.7. Evenimentele din Hălmagiu

Evenimentele produse în districtul Hălmagiu între 1749 şi 1754 au fost interpretate diferit de istoricii români, în funcţie şi de apartenenţa lor la cele două confesiuni. Lupta pentru controlul Hălmagiului era continuarea mai vechilor conflicte între Mitropolia sârbească de la Karlowitz şi episcopia greco-catolică de la Blaj, pentru controlul populaţiei româneşti din aceste părţi. Românii de aici vor avea de ales între ortodoxie şi privilegiile ilirice oferite de o autoritatea străină de ei şi noua credinţă greco-catolică, dar fără o îmbunătăţire a situaţiei economice. Era, scria Iorga la începutul secolului, „înteţire sârbească şi un interes naţional sârbesc evident. Dar toate aceste îndemnuri nu puteau prinde decât în adânca nemulţămire, în straşnica lipsă materială şi mizerie morală a ţerenimii"[65]. Ţinutul Hălmagiului, locuit de o populaţie majoritar românească, se găsea din punct de vedere confesional sub jurisdicţia episcopiei sârbeşti din Arad. Din punct de vedere administrativ, ca parte a comitatului Zarand, a aparţinut Ungariei până la 1733, când a fost alipit Ardealului. Trecerea din punct de vedere administrativ la Transilvania a ridicat şi problema jurisdicţiei religioase, episcopul greco-catolic de la Blaj dorind să-şi extindă jurisdicţia şi asupra românilor ortodocşi din Hălmagiu.

Începutul unirii printre românii de aici sa realizat sub auspiciile Curţii vieneze. Astfel, administratorul domeniului erarial din Hălmagiu, Tátay Samu, „izbuti să smulgă în 10 decembrie 1751 un document iscălit de 35 români de pe domeniul statului şi de către protopopul Simion Popovici din Hălmagiu"[66]. Românii declarau în acest act „că primesc de bună voie porunca reginei şi dacă Maiestăţii Sale i se pare, că aşa trebuie să fie, ei vor atârna de episcopul unit din Transilvania în toate chestiunile religioase"[67]. Se rugau numai să-i lase şi în viitor sub ocârmuirea camerală din Ardeal. Se vedea deci că „administratorul domeniului erarial îi speriase cu porunca de la împărăteasă şi cu faptul că dacă nu vor primi unirea, vor fi alăturaţi din nou Ungariei, unde trebuiau să suporte numeroase obligaţii fiscale"[68]. Chiar şi Augustin Bunea scria că „în 1749, Petru Aron vizitând districtul Hălmagiului ia găsit pe români dornici să treacă la unire pentru a nu fi reîncorporaţi administrativ Ungariei"[69]. Situaţia nouă le oferea numeroase avantaje materiale. Pentru istoricul greco-catolic, aceste avantaje au constituit mobilul dorinţei românilor din Hălmagiu de-a trece sub autoritatea Bisericii Unite[70].

---

[65] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 286.

[66] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 231.

[67] *Ibidem.*

[68] *Ibidem.*

[69] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 68.

[70] *Ibidem*, p. 69-72.

Autorităţile politice şi administrative au pregătit, prin intermediul administratorului domeniului erarial, un document prin care cei 35 de români şi protopopul de Hălmagiu declarau că acceptă jurisdicţia episcopului unit, dar solicitau să rămână în continuare sub autoritatea camerală din Ardeal. Silviu Dragomir oferea o explicaţie cu totul diferită actului semnat de români, deoarece în text apărea următoarea frază: „că primesc de bună voie porunca reginei şi dacă Maiestăţii Sale i se pare, că aşa trebuie să fie, ei vor atârna de episcopul unit din Transilvania, în toate chestiunile religioase. Se roagă numai să-i lase şi în viitor sub ocârmuirea camerală din Ardeal". Potrivit autorului, din fraza respectivă reiese că administratorul a invocat un ordin împărătesc pentru unirea românilor, ce în realitate nu exista[71]. Refuzul autorităţilor, reprezentate de administratorul Tátay şi de guvernatorul Haller, de-a permite episcopului vicar de Arad să viziteze Hălmagiul, pe motiv că permisiunea Curţii nu le-a fost comunicată şi lor, era o dovadă clară a politicii prozelite duse de oficialităţile austriece. La scurt timp, în 23 februarie 1752, în Hălmagiu a sosit episcopul vicar Petru Pavel Aron, care a reuşit să-i convingă pe românii din 38 de localităţi să accepte unirea. Pentru vechea credinţă ortodoxă s-au pronunţat doar locuitorii din 12 sate[72].

La scurtă vreme însă, românii din 45 de localităţi vor înainta un memoriu către mitropolitul Pavel Nenadovici, în care condamnau maniera brutală de realizare a unirii, solicitând sprijinul ierarhului sârb. Memoriul a fost în mod diferit apreciat de către istoricii fenomenului. Silviu Dragomir îl considera un exemplu al sacrificiului pentru credinţă[73], în timp ce Augustin Bunea doar o simplă provocare sârbească[74]. Intervenţia mitropolitului Nenadovici la Curtea de la Viena, pentru reluarea conscrierii în Hălmagiu, a extins numărul factorilor implicaţi în diferendul religios. Protestele repetate ale mitropolitului la Viena au convins în final autorităţile să accepte efectuarea conscripţiei. Pentru Bunea, cedarea Vienei sa produs doar la intervenţia Rusiei şi mai puţin a mitropolitului sârb[75]. Comisia însărcinată cu realizarea conscripţiei a chestionat fiecare familie în privinţa opţiunii religioase. Rezultatul reprezintă o răsturnare spectaculoasă a raporturilor, în comparaţie cu datele conscripţiei din anul 1749. Doar trei preoţi, patru laici şi 35 de iobagi declaraţi de la început pentru unire au rămas de partea catolicismului. Restul satelor s-au declarat ortodoxe. Augustin Bunea a pus schimbarea de opţiune pe seama privilegiilor ilirice oferite de autorităţi românilor din Hălmagiu[76]. Victoria ortodocşilor în Hălmagiu

[71] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 231.

[72] *Ibidem*, p. 233; Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 71-72.

[73] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 234.

[74] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 72-73.

[75] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 236.

[76] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 90.

era prima obţinută împotriva greco-catolicilor şi a autorităţilor politice ale statului. Ea deschidea posibilitatea şi pentru alţi români uniţi forţat cu Biserica Romei să revină la ortodoxie.

Conflictul de interese a pornit de la o măsură administrativă, transferul unei provincii, Hălmagiul, locuită doar de români ortodocşi, de la Ungaria la Transilvania. Schimbarea de ordin administrativ a oferit şansa pentru episcopia unită să-i atragă pe românii ortodocşi de aici la greco-catolicism. Alipirea Hălmagiului – aflat din punct de vedere religios sub autoritatea episcopului din Arad – la Transilvania oferea posibilitatea extinderii jurisdicţiei ierarhilor greco-catolici într-o zonă locuită masiv de ortodocşi. Probabil spre a evita atragerea şi a altor români din Ardeal la ortodoxie, autorităţile politice şi religioase au încercat să-i convingă pe românii din Hălmagiu să accepte autoritatea episcopului unit. Modalitatea urmată nu era nouă şi era foarte simplă. Oficialităţile au subliniat avantajele materiale ce decurgeau pentru cler din calitatea de a fi de credinţă greco-catolică, precum şi avantajele apartenenţei la Transilvania pentru laici, toate, probabil, combinate cu subtile ameninţări şi apeluri făcute în numele împărătesei. Rezultatul a fost că, în marea lor majoritate, satele s-au pronunţat pentru unire. Nici un istoric nu a recunoscut în mod explicit adevăratele motive ce au stat la baza gestului făcut de românii ortodocşi din Hălmagiu de-a trece la unire.

Mitropolitul Pavel Nenadovici, care se bucura de o preţuire deosebită la Curtea vieneză, a reuşit să convingă autorităţile centrale de abuzurile unor funcţionari locali şi să obţină în final efectuarea unei noi anchete printre românii din Hălmagiu. Cedarea Vienei era considerată de Bunea o gravă greşeală, pusă pe seama intervenţiei Rusiei şi mai puţin a mitropolitului sârb. În final, românii care se declaraseră cu puţin timp înainte greco-catolici revin masiv la ortodoxie. Concluzia care se desprinde, după reluarea izvoarelor istorice şi a istoriografiei problemei, este aceea că Silviu Dragomir a exagerat importanţa factorului religios în conturarea opţiunilor românilor din Hălmagiu, negând, în schimb, existenţa unor motivaţii de ordin economic. Augustin Bunea, la rândul său, a pus revenirea românilor la ortodoxie pe seama intervenţiei unor forţe străine, anume Rusia şi mitropolitul Nenadovici.

2. Continuarea cercetărilor asupra unirii românilor cu Biserica Romei

Volumul al doilea din *Istoria desrobirei religioase...* a apărut abia în anul 1930, „din cauza preocupărilor ştiinţifice ale catedrei mele universitare"[77]. Imediat după unire, Silviu Dragomir, Sextil Puşcariu, Ioan Lupaş, Alexandru Lapedatu,

---

[77] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. II, Sibiu, 1930, p. iII.

Onisifor Ghibu etc. au pus bazele învăţământului superior românesc în Transilvania, prin înfiinţarea în 1919 a *Universităţii Daciei Superioare*[78]. Angajat în 1919 ca profesor agregat[79], Silviu Dragomir devenea în anul 1923 profesor titular la *catedra de istoria popoarelor slave*[80]. Profesorul a deţinut în perioada interbelică diverse funcţii administrative şi politice, fiind ales decan în anul universitar 1925-1926 şi prodecan în anul universitar următor[81], iar din 1926 a fost ales deputat de Hunedoara în Parlamentul României[82]. Evident că – aşa cum el recunoştea – munca ştiinţifică şi didactică din noul centru universitar l-a obligat să abandoneze deocamdată planurile mai vechi, printre care şi continuarea primului volum din *Istoria desrobirei...* Dar noile responsabilităţi didactice nu au constituit, probabil, singurele impedimente. Angajat definitiv pe linia luptei naţionale încă înainte de 1918[83], participant la Marea Adunare Naţională de la Alba-Iulia, unde a fost ales secretar al adunării[84], a fost o vreme implicat în viaţa politică a României interbelice, fiind succesiv membru în Partidul Naţional Român, în Partidul Poporului, iar mai apoi în gruparea condusă de Octavian Goga, Partidul Naţional-Agrar[85]. Trebuie, probabil, să avem în vedere şi

---

[78] Stelian Neagoe, *Viaţa universitară clujeană interbelică (Triumful raţiunii împotriva violenţei)*, vol. I, ClujNapoca, 1980, p. 100-111; Vasile Puşcaş, *Universitate. Societate. Modernizare. Organizarea şi activitatea ştiinţifică a Universităţii din Cluj, 1919-1940*, ClujNapoca, 1995, p. 50-66; A.N.-A.N.I.C. Bucureşti, *Fond Onisifor Ghibu*, dosar 68, p. 35-36.

[79] A.N.-D.J. Cluj, *Fond Universitatea din Cluj. Facultatea de Litere.* Proces verbal, nr. 186 din 1921/1922; A.N.-A.N.I.C. Bucureşti, *Fond Onisifor Ghibu*, dosar 1, 1919-1929, vol. I, fila 10; *Anuarul Universităţii din Cluj*, anul I, 1919-1920, Cluj, 1921, p. 32; Stelian Neagoe, *op. cit.*, p. 111.

[80] „Domnule profesor. Prin Înalt Decret Regal – 1977/1923, aţi fost ridicat la rangul de profesor titular pe data de 1 mai 1923, la catedra de *Istoria popoarelor sud-est europene*", în A.N.D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 3; *Anuarul Universităţii din Cluj*, anul I, 1919-1920, Cluj, 1921, p. 112; Vasile Puşcaş, *op. cit.*, p. 244.

[81] „În şedinţa ordinară ţinută la 30 octombrie 1925. Prezenţi: V. Bărbat – preşedinte, G. Bogdan-Duică, G. Giuglea, I. Lupaş, Th. Capidan, I. Paul, D.M. Teodorescu, Fl. Ştefănescu-Goangă, O. Ghibu, Şt. Bezdechi, G. Kristof, P. Grimm. Domnul prof. Silviu Dragomir întrunind unanimitatea voturilor este proclamat Decan pentru anul şcolar 1925/1926" (A.N.-D.J. Cluj, *Fond Universitatea din Cluj. Procese verbale 19251926*; Stelian Neagoe, *op. cit.*, p. 178-179).

[82] A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 4. *Autobiografia autorului*, p. 240.

[83] A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 4. *Rezultatul anchetei privind activitatea politică a lui Silviu Dragomir cerută de Mitropolitul Vasile Mangra*, p. 5-7.

[84] *Gazeta Poporului*, anul I, nr. 50, 15 decembrie 1918, p. 3.

[85] A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 4. *Autobiografia autorului*; Ioan Scurtu, Gheorghe Buzatu, *Istoria românilor în secolul XX (1918-1948)*, Bucureşti, 1999, p. 240. Printre fruntaşii acestui partid, alături de Goga şi Dragomir, se aflau Ioan Lupaş, Ion Petrovici, Sergiu Niţă.

tratativele derulate pentru reunificarea celor două biserici româneşti şi într-un asemenea context nu este exclusă reţinerea de-a publica o lucrare ce reactiva o mai veche polemică. Ultima afirmaţie trebuie totuşi înregistrată doar sub formă de ipoteză.

Volumul a fost conceput în acelaşi spirit riguros, fără polemici gratuite şi conţine 14 capitole, precum şi o bogată anexă documentară. Cuvântul de ordine care a stat la baza redactării lucrării este ampla documentare, precum şi dorinţa de-a păstra obiectivitatea, obiectiv greu de atins. Sursele utilizate de istoric sunt, în linii generale, identice cu cele din volumul anterior. Cronologic, partea a doua a cărţii se referă la evenimentele cuprinse între anii 1751 şi 1762, autorul urmărind cu insistenţă acţiunile ortodocşilor pentru recâştigarea dreptului de a-şi practica liber credinţa, dar şi reacţia autorităţilor vremii. Evenimentele din anii 1751-1762, în urma cărora ortodoxia din Ardeal a fost restaurată, aveau, în opinia lui Silviu Dragomir, o mare importanţă pentru istoria românilor. Titlurile capitolelor sunt elocvente pentru dorinţa autorului de a evidenţia dinamica mişcărilor pro-ortodoxe din Ardeal.

În mod inevitabil, mişcările religioase ale românilor din anii 1751-1762 trebuie legate de succesul confruntărilor dintre ortodocşi şi greco-catolici pentru controlul Hălmagiului. Nu întâmplător, istoricul şi-a încheiat primul volum cu prezentarea situaţiei confesionale din acea regiune. Capitolul despre luptele purtate de ortodocşi pentru păstrarea supremaţiei confesionale în Hălmagiu era, potrivit lui Silviu Dragomir, consacrat sfârşitului declinului suferit de ortodoxia din Ardeal. Păstrarea Hălmagiului ca fief ortodox aflat sub autoritatea Karlowitzului constituia momentul contraofensivei victorioase purtate de sprijinitorii ortodoxiei. În fapt, volumul al doilea din *Istoria desrobirei...* surprinde etapele revigorării acestei confesiuni datorită numirii unui episcop ortodox şi, îndeosebi, datorită revenirii masive a românilor la vechea credinţă. Structura pe capitole a volumului al doilea este următoarea:

Capitolul VII: Situaţia românilor ortodocşi din Ardeal în anii 17511754
- Memoriile mitropolitului Nenadovici
- Curtea şi intervenţia mitropolitului Nenadovici
- O anchetă între românii ortodocşi
- Acţiunea popii Cosma din Deal

Capitolul VIII: Un mucenic uitat: popa Ioan din Galeş
- Mişcările din preajma anului 1756
- Încercări nouă de desrobire
- Un nou bilanţ al luptelor religioase

Capitolul IX: Curtea din Viena şi numirea unui episcop ortodox în Ardeal
- Părerile baronului I. Bartenstein

Continuând dezbaterile din volumul anterior, Silviu Dragomir prezintă date statistice privind raportul dintre credincioşii ortodocşi şi cei greco-catolici, probabil pentru a releva dificultăţile prin care trecea ortodoxia. Astfel, potrivit conscrierii din 1716, în Ardeal existau doar 486 de preoţi ortodocşi, faţă de 2 260 de uniţi. În statistica realizată în vremea episcopului Klein, în 1733, numărul preoţilor ortodocşi a scăzut la 445, pentru ca la 1750, anul conscrierii făcute de Petru Pavel Aron, să fie consemnaţi doar 30 de preoţi, împărţiţi în doar 13 comune.

Autorul a manifestat îndoieli, mai ales faţă de corectitudinea ultimei conscrieri. El pornea de la premisa că episcopul vicar a încercat să rezolve definitiv problema unirii în faţa autorităţilor, folosindu-se, în acest sens, de toate mijloacele. Spre a releva metoda de lucru a episcopului vicar în raport cu ortodocşii, istoricul prezenta o consemnare a acestuia, datată 18 februarie 1751, din care reieşea că satele care au părăsit iniţial unirea au revenit la greco-catolicism în urma vizitaţiunilor canonice. În realitate, în sate ca Sălişte, Tilişca şi Lancrăm, vizitate de episcopul vicar, numărul celor care semnau declaraţiile de revenire la unire este foarte mic. Doar 26 de locuitori din Sălişte, 14 din Tilişca şi 13 din Lancrăm au trecut la unire, în condiţiile

existenței unei populații numeroase în satele amintite[86]. Îndoieli manifesta istoricul și față de declarațiile victorioase ale autorităților, deoarece „progresul fericit al sfintei uniri exista doar în vârful baionetelor trupelor de represiune“[87], aluzie evidentă la metodele brutale întrebuințate pentru eliminarea ortodocșilor din Ardeal. O asemenea politică de forță a instaurat teroare printre românii ardeleni, unii fiind dispuși să revină la greco-catolicism doar pentru a scăpa de persecuții. N-au lipsit însă momentele de eroism, de sacrificiu pentru credință. Pentru Silviu Dragomir, rezistența românilor ortodocși din Ardeal n-ar fi avut o finalitate pozitivă fără intervenția mitropolitului din Karlowitz și a Rusiei. În conflictele religioase de la mijlocul secolului al XVIII-lea, autorul a încercat să-i identifice pe combatanții din cele două tabere. Astfel, guvernatorii și consilierii catolici din Ardeal, vicarul unit, protopopii și preoții uniți au sprijinit prin toate forțele extinderea unirii printre români. De cealaltă parte, românii rămași ortodocși dimpreună cu liderii lor încercau să reziste presiunilor unioniste. Alături de ei se găseau mitropolitul din Karlowitz și țarul Rusiei, ce încercau să obțină pentru ortodocșii din Ardeal libertatea credinței. Acțiunile întreprinse îndeosebi de Rusia în sprijinul românilor din Transilvania au fost interpretate de austrieci, la vremea respectivă, ca amestec în treburile interne.

Istoricii care au cercetat fenomenul unirii au privit în maniere diferite disputa dintre ortodocșii și greco-catolicii români. Istoricii uniți afirmă că la 1751 dosarul unirii religioase era definitiv încheiat și că la originea agitațiilor printre români erau mitropoliții sârbi și Rusia. Scopul urmărit de Pavel Nenadovici era de a-și extinde jurisdicția și asupra credincioșilor din Ardeal, sporinduși astfel veniturile și influența în imperiu. Rusia, la rândul ei, agita problema ortodoxiei în scopuri exclusiv politice. Revenirea românilor la ortodoxie, în viziunea acestei istoriografii, nu însemna altceva decât înregimentarea lor în grupuri străine de adevăratele lor interese[88]. Istoriografia de orientare ortodoxă, unde se regăsește și Silviu Dragomir, consideră că intervenția Rusiei și a mitropolitului sârb în favoarea românilor ortodocși s-a produs datorită solidarității ortodoxe ce funcționa în secolul al XVIII-lea, excluzând existența oricăror alte interese. Nicolae Iorga și istoricii greco-catolici apreciau că intervenția mitropoliților sârbi de la Karlowitz urmărea doar subordonarea românilor. În fapt, nu era vorba de manifestarea unei solidarități creștine reale, ci de promovarea interesului națiunii sârbești în detrimentul românilor ardeleni[89]. Cercetările ulterioare asupra unirii au demonstrat că pozițiile partizane prezente uneori în lucrările istoricilor

---

[86s] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, II, p. 5.

[87] *Ibidem*, p. 7.

[88] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 67.

[89] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, p. 286.

români au impietat asupra adevărului istoric, prelungind polemicile dintre ortodocşi şi greco-catolici.

Potrivit lui Silviu Dragomir, principalul sprijinitor al ortodoxiei ardelene era, în deceniul al cincilea al secolului al XX-lea, mitropolitul sârb Pavel Nenadovici. Spre el s-au îndreptat românii, nutrind speranţa că intrând sub autoritatea Karlowitzului vor beneficia de privilegiile ilirice. Numeroasele petiţii adresate mitropolitului conţin dovezi despre abuzurile comise de autorităţile laice şi religioase asupra ortodocşilor. Mitropolitul solicita ca persecuţiile la care erau supuşi românii ortodocşi să înceteze. Pavel Nenadovici se baza în intervenţiile sale pe prevederile Diplomei a doua leopoldine a unirii din 1701, precum şi pe decretele regale din 1751 şi 1753, adresate clerului şi naţiunii sârbeşti. Pornind de la decretele amintite, el solicita libertate religioasă pentru românii din Ardeal, precum şi constituirea unei comisii de anchetă ce urma să stabilească ponderea românilor ortodocşi. Potrivit autorităţilor, în Ardeal ortodocşi erau doar grecii, sârbii şi aromânii. Guvernul ardelean, într-un memoriu adresat Mariei Terezia, recomanda să nu fie aprobată comisia de anchetă printre români, deoarece ar anula astfel ceea ce s-a clădit într-o jumătate de secol. După parcurgerea acestor documente, pus în faţa unor asemenea dovezi, Silviu Dragomir concluziona „că sfânta unire din Ardeal nu se putea menţine decât cu ajutorul forţei"[90].

Sub presiunea contestărilor din exterior, dar şi din imperiu, autorităţile vor modifica treptat politica faţă de români. Rezistenţa uneori violentă a ortodocşilor, numeroasele proteste şi memorii înaintate oficialităţilor statului, care menţineau o stare de spirit tensionată, precum şi intervenţiile mitropolitului Pavel Nenadovici şi ale Rusiei în favoarea ortodocşilor din Ardeal au determinat Curtea de la Viena să analizeze posibilitatea numirii unui episcop ortodox al românilor. După dezbateri aprinse, a prevalat punctul de vedere susţinut de baronul Bartenstein şi de contele Kaunitz. Printre altele, comisia ministerială recunoştea că românii aveau nevoie de o ierarhie religioasă şi recomanda reînfiinţarea vechii episcopii ortodoxe, urmând ca ierarhul să fie independent de ierarhia sârbească. Argumentul invocat de consilieri în favoarea acestei hotărâri era că acceptarea unei ierarhii proprii a românilor ar determina scăderea considerabilă a influenţei mitropolitului Nenadovici în Ardeal. În plus, ar contribui la îmbunătăţirea raporturilor Austriei cu Rusia, forţă care s-a dovedit deosebit de sensibilă la tratamentul aplicat ortodocşilor din Transilvania[91].

Istoricul, deşi condamna contextul şi maniera de aplicare a Decretului de toleranţă, aprecia talentul diplomatic şi calitatea profesională a oamenilor politici aflaţi la conducerea imperiului. Astfel, românii din Ardeal erau obligaţi să restituie bisericile

---

[90] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, II, p. 18.

[91] *Ibidem*, p. 74.

şi proprietăţile luate uniţilor, să nu primească emisari din statele ortodoxe vecine, să înceteze a-i insulta pe greco-catolici şi să accepte prozelitismul religios. Episcopului greco-catolic, la rândul său, i se interzicea să-i mai persecute pe locuitorii Ardealului care nu primeau unirea[92]. Reacţia românilor la publicarea Decretului de toleranţă a surprins autorităţile, ei părăsind în masă unirea. Pentru a descrie starea de spirit a românilor, Silviu Dragomir prezintă o scrisoare a iezuitului Emeric Pallovics adresată pe 15 septembrie contelui Bethlen, preşedintele Cancelariei Aulice pentru Transilvania. Iezuitul relata că „românii împrăştie între ţăranii de rând vestea că Maiestatea sa a dat tuturor deplină libertate de a se lepăda de unire şi a urma legea care le place şi că în curând va veni în Transilvania un episcop schismatic"[93]. Istoricul a minimalizat impactul exercitat asupra românilor de Decretul de toleranţă şi mai ales de zvonurile, răspândite probabil de ierarhii sârbi, potrivit cărora românii puteau să-şi aleagă liber credinţa, urmând să primească un episcop ortodox aflat sub autoritatea Karlowitzului. Membrii Cancelariei Aulice aveau cunoştinţă de iminenta numire a unui episcop ortodox în Ardeal. Nu era totuşi exclus ca Pavel Nenadovici, bine văzut la Curte, să fi aflat pe căi neoficiale vestea, foarte neplăcută pentru el. Mitropolitul urmărea de ani buni, nu era nici un secret, să-şi extindă autoritatea religioasă asupra ortodocşilor din Ardeal. Or, autorităţile, prin numirea unui episcop independent de Mitropolia din Karlowitz, au urmărit să împiedice creşterea influenţei sârbeşti în Transilvania. În consecinţă, chiar dacă autorul neagă acest lucru, Pavel Nenadovici avea tot interesul să declanşeze revolta condusă de Sofronie din Cioara. Potrivit lui Nicolae Iorga, nu grija faţă de ortodocşii din Ardeal a fost cauza intervenţiilor sale la Curte, ci dorinţa de a-şi extinde autoritatea asupra românilor[94].

2.1. Călugărul Sofronie – erou sau trădător al românilor ardeleni?

În Ardeal situaţia era foarte tensionată şi putea, oricând, să degenereze într-o revoltă de proporţii. Românii, în localităţile unde majoritatea credincioşilor au revenit la ortodoxie, au ocupat bisericile şi au alungat preoţii greco-catolici. Izgonirea preoţilor uniţi şi revenirea satelor la ortodoxie s-au transformat în adevărate sărbători pentru comunităţile româneşti. Decretul de toleranţă a fost înţeles, se pare, de majoritatea românilor ca o revenire a autorităţilor în problema spinoasă a unirii. Este probabil ca unii dintre liderii de opinie să fi creat o asemenea stare de spirit, întreţinând ideea că oficialităţile erau de acord cu gestul românilor[95]. Pentru a calma spiritele,

[92] *Ibidem*, p. 137-138.

[93] *Ibidem*, p. 139.

[94] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 288.

[95] *Ibidem*.

regina Maria Terezia revine, la sugestia consilierilor, în 21 martie 1760, cu o nouă proclamaţie, redactată şi în limba română, spre a se evita confuziile, în care erau prezentate condiţiile acordării toleranţei religioase. Germenele revoltei fusese însă deja aruncat printre românii ardeleni. Pentru Augustin Bunea, de revolta antiunionistă nu era străin mitropolitul sârb de la Karlowitz. Scopul ierarhului ortodox era de-a zădărnici executarea Decretului de toleranţă, făcând astfel imposibilă liniştirea tulburărilor şi stăvilirea schismei; de-a organiza, cu ajutorul forţei şi prin intermediul violenţelor, o Biserică Ortodoxă în Transilvania, care să nu atârne de un episcop *exempt*, ci de un episcop supus lui[96].

Personalitatea călugărului Sofronie din Cioara a fost analizată în câteva lucrări consacrate bisericii din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea[97]. Se intitula, scrie Iorga, „vicariu al Sfântului Sobor din Carlovăţ [...]; venise, de fapt, din cuibul agitaţiilor sârbeşti şi avea o misiune din partea isteţilor oameni de acolo“[98]. Şi istoricul unit Augustin Bunea îl suspecta pe Sofronie din Cioara de legături cu Mitropolia sârbească de la Karlowitz: „În 1759 îl găsim la Carloveţ chemat acolo de Mitropolitul sârbesc, şi tot în acel an s-a întors earăşi în comitatul Hunedoarei. În proclamaţiunile sale către popor se intitula Vicar al Sfântului Sobor din Carloveţ. Alt cum era om simplu, fără carte, abia scia ceti şi scrie românesce“[99]. Datorită precarităţii surselor documentare, Silviu Dragomir a fost obligat să lărgească baza documentară prin laborioase cercetări de arhivă. Istoricul a realizat investigaţii în Arhivele Statului din Budapesta şi din Viena, dar şi la Muzeul Brukenthal, în *Colecţia Benigni*. Informaţiile noi sunt completate în mod fericit cu surse bibliografice edite. Surprinzător pentru un istoric pozitivist, autorul vădea serioase semne de îndoială faţă de actele oficiale, din care „nu se poate prea bine desluşi adevărul de minciună“[100]. Rapoartele oficiale ce vorbesc despre persoana călugărului şi despre mişcarea religioasă declanşată între români conţineau, în opinia sa, adevăruri unilaterale. Autorul a reuşit, cu mari eforturi, să reconstituie părţi din biografia călugărului. Pentru perioada cuprinsă între anii 1757 şi 1759, respectiv după alungarea călugărului din schitul Cioara, nu dispunem de nici o informaţie. Presupunerea lui Silviu Dragomir era că în această perioadă „călugărul ar fi pribegit din sat în sat, simţind pretutindenea, călcându-i pe urmă, pe prigonitorii bisericii sale“[101]. Deşi existau bănuieli că Sofronie în perioada respectivă s-ar fi aflat la

---

[96] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 171.

[97] Gheorghe Ciuhandru, *Călugării Visarion şi Sofronie mucenicii Ortodoxiei din Ardeal. Cuvinte de pomenire*, Sibiu, 1932.

[98] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 288-289.

[99] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 172.

[100] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, II, p. 152.

[101] *Ibidem*, p. 153.

Karlowitz, de unde s-a întors şi a început agitaţiile printre români, biograful său respingea scenariul. Când infirma posibilitatea colaborării dintre mitropolia sârbească şi călugărul român, se baza pe lipsa informaţiilor documentare, dar şi pe faptul că autorităţile direct interesate la vremea respectivă nau reuşit să demonstreze legăturile sale cu Karlowitzul. Singurul indiciu era mărturisirea făcută de protopopul Ioan de Sadu, închis la Viena după înfrângerea răscoalei, că Sofronie a luat parte încă din toamna anului 1759 la adunarea de la Apold, ce s-a ţinut sub conducerea protopopului Ioan din Sălişte[102]. Autorul a omis să precizeze dacă grupul românilor adunaţi la Apold s-a pronunţat pentru acceptarea autorităţii spirituale a mitropolitului sârb din Karlowitz.

Dovada prezenţei călugărului în centrul evenimentelor este copia unei proclamaţii către locuitorii din Brad, trimisă la 12 noiembrie 1759 de guvern către autorităţile din Hunedoara. Copia, datată 6 octombrie 1759, îndemna populaţia românească să revină la ortodoxie, deoarece „regina a permis-o şi să reintre în stăpânirea bisericilor aflate la momentul respectiv în posesia greco-catolicilor"[103]. Urmărit şi arestat pentru agitaţiile provocate în comitatul Hunedoarei, Sofronie din Cioara este închis în temniţa din Bobâlna, în preajma Crăciunului anului 1759. În februarie anul următor, este eliberat din închisoare de protopopul din Sălişte, cu sprijinul câtorva sute de ţărani înarmaţi. Spre a nu fi prins din nou de autorităţi, Sofronie şi apropiaţii săi se refugiază în Munţii Zarandului. Chiar şi aici, autorităţile au încercat să-l captureze, „dar nimeni nu se putea apropia de el, fiindcă românii îl apără în tot chipul"[104]. În Zarand, Sofronie şi-a pregătit, se pare, planul viitoarei acţiuni. În primăvara anului 1760, o delegaţie de ţărani a participat la congregaţia nobilimii din Hunedoara şi a solicitat dreptul de a-şi practica liber credinţa. Era doar începutul acţiunii antiunioniste. Pentru Silviu Dragomir, mişcarea condusă de călugărul Sofronie a urmărit doar emanciparea religioasă a românilor. În schimb, canonicul Augustin Bunea considera că „românii s-au agitat contra unirii, sperând că vor beneficia de privilegiile politice şi civile de care se bucurau sârbii. În consecinţă, mişcarea aceasta sângeroasă are sub forma sa externă religioasă un fond curat politic"[105].

Pornită din Zarand, mişcarea de revoltă sa întins cu repeziciune. În luna aprilie, Sofronie, însoţit de o mare mulţime de români, intra în oraşul Zlatna, iar luna următoare ocupa Abrudul şi Câmpenii. În faţa mulţimilor adunate, Sofronie atacă unirea, pe papa de la Roma şi episcopul din Făgăraş, declarând că „credinţa catolică

[102] *Ibidem*, p. 154.
[103] *Ibidem*, p. 154.
[104] *Ibidem*, p. 156.
[105] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 179.

era mincinoasă, iar catolicii erau eretici şi păgâni"[106]. Solicita ţăranilor să-l sprijine pentru a-l convinge pe mitropolitul sârb să-i ajute în demersurile întreprinse pentru obţinerea numirii unui episcop ortodox. Augustin Bunea îl acuza pe călugărul Sofronie că, „utilizând o scrisoare falsă ca fiind din partea reginei îi încuraja pe români să se lapede de unire şi să iee preoţilor uniţi bisericile şi casele"[107]. Încet, dar sigur, mişcarea se extindea, fără ca autorităţile săi mai poată controla pe români. Încercînd să-l anihileze pe călugărul Sofronie, oficialităţile au declanşat o puternică mişcare de solidaritate între aceştia. Sinodul, organizat sub conducerea lui Sofronie la Zlatna pe 10-11 august, a urmărit să pună bazele unei episcopii ortodoxe în Ardeal. Memoriul înaintat cu această ocazie Mariei Terezia releva un fapt deja cunoscut, anume solicitarea unui episcop pentru români, pus sub autoritatea mitropolitului de la Karlowitz[108], şi împărtăşirea românilor reveniţi la ortodoxie din privilegiile ilirice. Cu alte cuvinte, românii din Ardeal doreau să intre sub autoritatea spirituală a mitropolitului de Karlowitz, sporind astfel suspiciunile faţă de intervenţia lui Pavel Nenadovici, în declanşarea mişcării antiunioniste.

Lipsa de reacţie a funcţionarilor imperiali a condus la dezvoltarea mişcării de revoltă. Ţăranii atacă chiar sediul episcopiei, simbolul Bisericii Greco-Catolice, hotărâţi să-l pedepsească pe Petru Pavel Aron, principalul vinovat de convertirile forţate. Nu lipsesc nici atitudinile de ostilitate faţă de autorităţi, formulate în fraze ultimative de genul: „Aducem aminte înaltului guberniu, că multe jalbe am făcut până acum şi puţin am fost ascultaţi, că în plângerile noastre am arătat cu vorba, că de nu se va îngădui lucru acesta după cum doresc românii, piere toată dragostea dintre neamuri şi toată ţara se răscoală. Am zis şi nu aţi crezut! Iată acum se vede, ce va fi de nu se va îngădui după cererea şi voia noastră"[109]. Scrisoarea reflecta, în momentul respectiv, situaţia politică tulbure din Transilvania, unde ţăranii au reuşit, în majoritatea locurilor, să se desfăşoare în voie, sfidând autorităţile statului şi anunţând evenimentele mult mai grave care vor urma câteva decenii mai târziu. Era dovada că nemulţumirile de ordin religios ascundeau şi grave probleme sociale, în numele cărora românii erau gata să se revolte. Momentul culminant în revigorarea ortodoxiei ardelene l-a constituit sinodul Bisericii Ortodoxe convocat de Sofronie, pe 14 februarie 1761, la Alba-Iulia. Pentru Silviu Dragomir, sinodul reprezenta „o adevărată mişcare naţională a românilor ardeleni, un triumf desăvârşit al ortodoxiei noastre care a reuşit după şase decenii de suferinţe grele să scuture lanţul robiei"[110].

[106] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, II, p. 159-163.

[107] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 197.

[108] Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, II, p. 160.

[109] *Ibidem*, p. 186.

[110] *Ibidem*, p. 197.

Numărul mare al românilor prezenţi la Alba-Iulia, fără ca autorităţile să-i poată opri, demonstra forţa neamului atunci când se găsea cineva care să-i canalizeze energiile în atingerea unor obiective. Conţinutul dezbaterilor a fost comunicat guvernului. Solicitările votate de sinod cuprindeau chestiuni de ordin instituţional şi moral, esenţiale pentru ortodoxie în momentul respectiv. Pentru a nu alerta autorităţile şi pentru a dovedi că mişcarea românilor are doar un caracter religios, la punctul al patrulea din hotărârile sinodului s-a stabilit ca „Ai noştri asemenea să plătească o dare împărătească şi să îndeplinească celelalte servicii, care se cuvin"[111].

În urma analizei programului dezbătut la Alba-Iulia, precum şi a cuvântărilor şi discursurilor ţinute de Sofronie din Cioara, Silviu Dragomir considera că mişcarea din anii 1759-1762 a avut doar un caracter religios: românii au urmărit să-şi câştige libertatea de credinţă. În lucrările viitoare consacrate mişcărilor conduse de Visarion Sarai şi Sofronie din Cioara, autorul va reveni cu noi consideraţii.

Revoltele au generat violenţă şi reacţii dure ale ţăranilor îndreptate împotriva funcţionarilor imperiali şi a preoţilor uniţi, fiind dublate de ameninţarea suspendării contribuţiilor financiare faţă de stat. Silviu Dragomir a subsumat ameninţările ţăranilor obiectivelor cu caracter religios, probabil pentru a demonstra că românii s-au răsculat doar pentru credinţă. Dimpotrivă, pentru Augustin Bunea, îndemnuri de genul „A trecut puterea domnilor, acum noi suntem domni", demonstrau indubitabil caracterul social al mişcării conduse de Sofronie din Cioara[112]. Istoricul o considera o reacţie extremă a românilor după ce au epuizat toate mijloacele de protest paşnic faţă de politica promovată de episcopul greco-catolic Petru Pavel Aron; declanşarea ei s-a datorat unor cauze interne de ordin religios, nicidecum determinaţiilor externe, intervenţiilor mitropoliei sârbeşti şi ale Rusiei. Greşelile, dispreţul şi lipsa forţei de intervenţie nu au făcut decât să accelereze revolta, ce cuprinde aproape întreaga Transilvanie. Sofronie reuşeşte să o controleze şi să-i impună o anumită orientare. Răsculaţii solicită episcop ortodox numit de la Karlowitz, eliberarea ţăranilor şi a preoţilor arestaţi de autorităţi pentru credinţă, încetarea persecuţiilor lui Petru Pavel Aron la adresa credincioşilor ortodocşi. Remarcăm şi îndemnul la calm adresat românilor de către Sofronie, precum şi la achitarea obligaţiilor către stat. Autorul asociază mişcarea religioasă cu persoana călugărului Sofronie. Momentele de la Bobâlna, Abrud, Zlatna şi Alba-Iulia sunt etape în dezvoltarea mişcării de revoltă. Sinodul de la Alba-Iulia a reprezentat, în opinia lui Silviu Dragomir, etapa de maximă dezvoltare a mişcării, când s-a atins scopul pentru care a fost pornită, anume impunerea unui episcop ortodox pus sub autoritatea mitropoliei sârbeşti. După sinod, spiritele s-au liniştit, evident sub influenţa noilor realităţi instaurate în Ardeal după sosirea trupelor conduse de generalul Buccow.

---

[111] *Ibidem*, p. 198.

[112] Augustin Bunea, *Din istoria românilor*, p. 183.

Deşi legăturile dintre Sofronie din Cioara şi mitropolitul sârb Pavel Nenadovici transpar adesea, unii cercetători demonstrând existenţa lor, Silviu Dragomir evită constant să accepte realitatea. Românii solicită un ierarh ortodox pus sub autoritatea mitropolitului sârb, pentru a putea să-şi practice liber credinţa şi a beneficia de privilegiile ilirice, extrem de tentante. Dar şi mitropoliţii sârbi urmau să beneficieze de avantaje în eventualitatea extinderii jurisdicţiei asupra românilor ortodocşi. Era vorba de avantaje de ordin financiar, dar şi de prestigiul ce decurgea din faptul că îi aveau sub jurisdicţia lor nu numai pe conaţionali, ci şi populaţia românească din Ardeal. Fidelitatea dovedită de români faţă de coroană, contribuţiile financiare plătite statului îi îndreptăţeau să beneficieze de libertatea credinţei. Numeroasele memorii adresate Curţii de la Viena, mitropolitului de la Karlowitz şi Curţii ruseşti n-au reuşit să sensibilizeze puterea politică din imperiu. Dimpotrivă, delegaţii trimişi cu mari sacrificii financiare sunt închişi, iar comunităţile recalcitrante aspru pedepsite de episcopul Petru Pavel Aron, cu sprijinul autorităţilor politice. Acestea şi alte numeroase abuzuri au creat o stare de spirit tensionată printre români, bine surprinsă de către autor. Era nevoie doar de o scânteie spre a se declanşa revolta, precum şi de un lider capabil să menţină mişcarea în cadrele confesionalului, pe fondul existenţei unor numeroase nemulţumiri de ordin spiritual şi social printre românii ardeleni. Silviu Dragomir a reuşit, în parte, să arate că mişcările religioase de la mijlocul secolului al XVIII-lea nu erau, aşa cum a încercat să le prezinte istoriografia greco-catolică, doar opera unor agitatori veniţi din statele ortodoxe vecine şi că în Transilvania a existat o stare de nemulţumire profundă ce a creat un nivel de aşteptare favorabil declanşării revoltelor. Tocmai această stare i-a făcut pe români extrem de vulnerabili în faţa propagandei organizate de ierarhia sârbească[113].

Silviu Dragomir a izbutit să creioneze un tablou veridic al mişcării lui Sofronie datorită simţului său deosebit pentru psihologia maselor, în acest caz a masei ţărăneşti, datorită capacităţii sale empatice manifestate în raport cu revendicările cuprinse în memoriile înaintate autorităţilor politice şi graţie ştiinţei de-a interpreta adecvat manifestările colective, din timpul revoltei, solidaritatea ţăranilor răsculaţi, spiritul de sacrificiu, reacţia promptă atunci când conducătorul lor a fost arestat. Chiar dacă interpretările sunt uneori subiective, istoricul a reuşit să reconstituie frământările şi nemulţumirile din lumea românească de la mijlocul secolului al XVIII-lea, de care au încercat să profite, în conformitate cu propriile interese, ierarhia sârbească de la Karlowitz şi unii dintre ierarhii Bisericii Unite. A demonstrat că nu erau suficiente doar agitaţiile şi îndemnurile la nesupunere venite din partea agenţilor mitropolitului sârb pentru a-i convinge pe români să se revolte. Nenumăratele abuzuri la care erau supuşi românii din Ardeal au creat o stare de ostilitate şi de nemulţumire.

[113] Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 288.

Într-un asemenea context, propaganda anti-unionistă, sprijinită şi încurajată şi din afara Transilvaniei, şi-a găsit un teren favorabil.

2.2. Generalul Buccow în Ardeal

Sosirea generalului Buccow în Ardeal s-a produs după Sinodul de la Alba-Iulia, din februarie 1761, moment de apogeu în mişcarea românilor. Misiunea comandantului militar era clară, anume restabilirea ordinii în provincie, urmând, în acest sens, să găsească soluţiile potrivite pentru înlăturarea certurilor religioase dintre români şi pentru refacerea Bisericii Greco-Catolice, grav afectată de revoltă. Sporirea efectivelor militare din provincie trebuia să exercite o presiune psihologică asupra răsculaţilor, pentru ai convinge să înceteze agitaţiile şi violenţele.

Silviu Dragomir a insistat, în studiul său, asupra schimbării de atitudine a generalului Buccow faţă de românii răsculaţi. La intrarea în Ardeal, comandantul austriac a fost întâmpinat de o delegaţie românească, ce şi-a manifestat ataşamentul faţă de împărăteasă. Luat prin surprindere, generalul s-a declarat de acord cu solicitările delegaţilor, înfiripându-se astfel o minimă colaborare între cele două părţi. Buccow spera că, antrenându-i pe fruntaşii răsculaţilor în tratative directe, va reuşi să liniştească agitaţiile. Pe măsură ce autorităţile semnalau că românii au părăsit în masă unirea, Buccow şi-a schimbat atitudinea paşnică de până atunci, neezitînd să utilizeze forţa acolo unde românii s-au împotrivit. Pacificarea Transilvaniei însemna pentru general menţinerea cu orice preţ a Bisericii Greco-Catolice. Pentru a realiza acest obiectiv, a convocat la Sibiu o adunare a tuturor românilor din Ardeal, pentru a le asculta nemulţumirile. Numărul mare al celor prezenţi şi evlavia arătată noului episcop ortodox Dionisie Novacovici arătau, în fapt, opţiunea românilor în privinţa credinţei şi explicau motivele care i-au determinat să se revolte. O atenţie aparte a acordat Silviu Dragomir întâlnirii dintre călugărul Sofronie din Cioara, liderul spiritual al românilor ortodocşi din Ardeal, şi generalul Buccow, venit să pacifice ţara. Chiar dacă Sofronie şi-a afirmat loialitatea faţă de regină, arătând că revolta avea doar cauze de ordin religios, întâlnirea celor două personaje demonstra că autorităţile i-au recunoscut călugărului calitatea de lider, iar românii au fost acceptaţi ca parteneri de dialog.

Capitolul XIII scoate în evidenţă maniera dură în care autorităţile au acţionat pentru menţinerea unirii între români. Conscrierea organizată de către conducătorul trupelor imperiale în luna aprilie trebuia să stabilească numărul persoanelor declarate ortodoxe şi greco-catolice, precum şi soarta bisericilor în satele unde existau

credincioşi de ambele confesiuni. Atribuirea bisericilor credincioşilor greco-catolici acolo unde ponderea lor era redusă a întâmpinat o rezistenţă deosebită din partea ortodocşilor, care au rămas fără lăcaşe de rugăciune. La Făgăraş, Sălişte, Răşinari, Ocna Sibiului şi în multe alte localităţi unde românii s-au împotrivit deciziei generalului Buccow de-a ceda bisericile puţinilor credincioşi greco-catolici, au fost luate măsuri deosebit de dure, ajungându-se uneori la aplicarea pedeapsei capitale. Silviu Dragomir a condamnat distrugerea din ordinul comandantului austriac a mănăstirilor ortodoxe din Ardeal. Acestea erau, în opinia autorităţilor, locuri de unde ierarhia ortodoxă îşi primenea rândurile, deci o sursă aproape inepuizabilă de preoţi, dar şi de agitatori şi luptători antiunionişti. Întrebuinţând ambele metode de pacificare, diplomaţia şi forţa, generalul a reuşit în scurtă vreme să restabilească ordinea în Ardeal. Conform lui Silviu Dragomir, doar represiunea patronată de Curtea vienză i-a răpus pe români şi a reuşit, în final, potolirea mişcării declanşate de Sofronie din Cioara. Nemulţumirea autorului este justificată, în condiţiile în care sate româneşti declarate ortodoxe şi-au pierdut bisericile, credincioşii fiind privaţi de serviciul religios. Pe fondul conflictelor, instalarea episcopului Transilvaniei, Dionisie Novacovici, îşi pierde însemnătatea firească, întrucât urmează înfrângerii acţiunii religioase a românilor. Doleanţele şi speranţele acestora se îndreptau către numirea unui episcop pus sub autoritatea Karlowitzului, în timp ce autorităţile politice doreau un episcop exempt, independent de mitropolia sârbească. Habsburgii urmăreau să stopeze amestecul ierarhului sârb în problemele religioase ale Ardealului, în speranţa că agitaţiile printre români se vor reduce. Autorul considera că numirea, la 13 iulie 1761, a episcopului de Buda, Dionisie Novacovici, ca exempt pentru românii ardeleni era consecinţa mişcării lui Sofronie[114]. Silviu Dragomir şi-a manifestat îndoiala faţă de sinceritatea autorităţilor în privinţa numirii unui episcop ortodox; chiar dacă Maria Terezia aprobase încă din 1758 actul respectiv, numirea efectivă a fost amânată nepermis de mult[115]. A fost nevoie de presiunile şi memoriile repetate ale mitropolitului Nenadovici, precum şi de răscoala românilor pentru a convinge Curtea de necesitatea numirii episcopului ortodox. Chiar instalarea acestuia sa realizat întro atmosferă de suspiciune şi neîncredere; românii braşoveni, aflaţi în raporturi bune cu mitropolitul Nenadovici, lau primit cu reţinere; ei n-au uitat de prezenţa episcopului Novacovici alături de generalul Buccow în acţiunea de pacificare forţată a Transilvaniei.

În lucrare există o frază care exprimă cel mai fidel concepţia autorului despre perioada în care românii ortodocşi au fost lipsiţi de ierarhie şi de drepturi religioase. Ea este comparată cu „robia babiloniană şi a fost plină de sacrificii şi

---

114 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, II, p. 248.

115 *Ibidem*, p. 249-250.

privaţiuni pentru credincioşii ortodocşi"[116]. Într-o anumită privinţă, istoricul exprima un adevăr. Dar ne întrebăm dacă Biserica Ortodoxă din Transilvania a fost liberă în perioada de supremaţie religioasă a calvinilor. Era, apoi, firesc ca în momentul apariţiei conştiinţei naţionale în fruntea ortodocşilor din Ardeal să se afle un ierarh de origine sârbească? Evident că nu. În asemenea condiţii, judecăţile absolute nu îşi au locul într-o analiză ce se doreşte obiectivă. Considerăm apoi că Silviu Dragomir a exagerat rolul factorului religios în declanşarea mişcărilor de protest, pentru a sublinia forţa solidarităţii confesionale.

Istoricul şi-a exprimat dezacordul şi faţă de modalitatea în care autorităţile politice şi protopopii greco-catolici au realizat conscrierea românilor din Ardeal, acuzându-i de vicierea rezultatelor[117]. Ca o dovadă în acest sens, prezintă cazul celor 47 de sate româneşti din ţinutul Bistriţei, precum şi al celor 21 de sate care s-au declarat pentru ortodoxie, dar au fost conscrise ca greco-catolice, pentru că expirase perioada. Tot în defavoarea ortodocşilor este pus şi arbitrariul cu care generalul Buccow a împărţit averea bisericilor între ortodocşi şi greco-catolici. Nimic, scria Silviu Dragomir, nu s-a omis spre a se evita pieirea totală a unirii şi totul s-a încercat pentru a duce la disperare pe românii ortodocşi[118]. În Alba-Iulia, comisia a acordat celor 21 de familii unite ambele biserici, în timp ce 298 de familii declarate ortodoxe n-au primit nici un lăcaş de cult. Conscrierea realizată pentru fiecare comitat în parte a relevat că din 158 886 de familii româneşti conscrise s-au declarat pentru ortodoxie 127 712, iar pentru unire doar 25 174. Autorul arăta, în urma unei cercetări serioase, că numeroase sate au fost înscrise arbitrar la greco-catolici, invocându-se chestiuni procedurale. Deşi cifrele sunt favorabile Bisericii Ortodoxe, Silviu Dragomir acuza Curtea de la Viena că a refuzat plebiscitul ca formă de consultare, întrucât i-ar fi favorizat pe ortodocşi[119]. Forma de anchetă le-a permis autorităţilor să obţină un procent de peste 16%, reuşindu-se astfel salvarea unirii. Acesta reprezenta nucleul de credincioşi în jurul căruia autorităţile vor încerca să-i atragă pe ortodocşi la greco-catolicism. (*va urma*)

Conf. dr. Sorin Şipoş,
Facultatea de Istorie, Universitatea din Oradea

[116] *Ibidem*, p. 254.
[117] *Ibidem*, p. 261.
[118] *Ibidem*, p. 264.
[119] *Ibidem*, p. 284-285.

Abstract: *On analysing Silviu Dragomir's work devoted to the Religious Union some conclusions crystallize. First of all it must be noted that many of Silviu Dragomir's findings became part of the Romanian historiography. Secondly, it is remarkable the author's effort to circulate and spread the historical information. One of the most important achievements of his work on the topic of religious union is to have looked at the population's attitude on behalf of which the priests decided upon the religious union. Most historians only concentrated on the event as such. Nobody had investigated before him people's real attitude towards this event. He demonstrated beyond any doubt that there was a strong solidarity and attachment of the rural world to the Orthodoxy. Transylvanians sacrificed themselves to maintain their religious belief, facing long and hard detentions and bullying by the authorities. Many historians of the time vehemently contested his findings. But Silviu Dragomir showed that the religious protests that went on all over Transylvania could not be explained simply by some exterior factor, i.e. the intervention of the Bishop Paul Nenadovic. Even if Silviu Dragomir refused for decades to accept the role played by the heads of the Serbian Church in the religious anti-unionist movements of the Romanians, this fact is not even disputed today. The large anti-unionist movements cannot be explained only by such interventionist arguments. The Romanian population had a strong and sincere devotion to the religious beliefs of their forefathers and Silviu Dragomir very plainly captured this in his suggestively entitled The History of Religious Emancipation of the Transylvanians.* (second part, continued from RT 1/2004; to be continued in RT 2/2005)

UN PĂRINTE STRĂROMÂN IERARH ŞI TEOLOG: TEOTIM I

Episcopul Teotim I face parte *„din categoria scriitorilor ortodocşi misionari de la Dunărea* Jos"[1], fiind una dintre personalităţile remarcabile ale Tomisului de la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Istoricii Sozomen şi Nichifor Callist, afirmă că era *„scit de neam"*[2]. Nu ştim când s-a născut şi nici când a murit. Pentru prima dată este amintit de documente în anul 392, când Fericitul Ieronim, în vestita sa lucrare, îl numeşte: *„Teotim, episcop de Tomis în Sciţia"*[3]. Dacă în 392 el era deja episcop, aceasta înseamnă că păstoria sa a început ceva mai înainte. Totodată, mărturia Fericitului Ieronim a înlesnit presupunerea că, la acea dată, Teotim era un bărbat *"în floarea vârstei, poate, în pragul bătrâneţii!"*. Apoi, *„din faptul că avea relaţii cordiale cu Sfântul Ioan Gură de Aur, putem deduce, cel puţin până la un punct, că Teotim era aproximativ de aceeaşi generaţie cu Sfântul Ioan Gură de Aur, sau mai în vârstă, cu o toleranţă de diferenţă de la 10-15 de ani între generaţiile lor"*[4].

Dintre toţi scriitorii bisericeşti apropiaţi de timpul său, Sozomen e singurul care ne dă mai multe detalii despre episcopul tomitan. După ce precizează, aşa cum am subliniat, că era scit de origine, adică daco-roman, afirmă că avea o aleasă cultură, fiind *„crescut în filosofie"*[5], adică în învăţătura şi viaţa monahală. Se presupune că de timpuriu a intrat într-una din mănăstirile din care existau la acea vreme în Scythia Minor. Se zice apoi că purta tot timpul plete, ca semn al practicării

---

[1] Pr. prof. Ioan G. Coman, *Însemnări asupra lui Teotim de Tomis*, în „Glasul Bisericii", an. XVI (1957), nr. 1, p. 46.

[2] Sozomen, *Church History (from A. D. 305-439)*, în col. „The Niceene and Post-Niceene Fathers", 2nd, series, vol. II Edinburg, 1997, col. 1500 B; „σκυθης μεν και βαρβαρος αντρωπος"; cf. Nichifor Callist, *Εκκλησιαστικη Ιστορια*, XII, 45 în *P.G.*, t. 146, col. 908. R. Netzhammer, *Die Christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Bukarest, 1918, p. 40.

[3] ***Theotimus Scythiae Tomorum episcopus...***, (cf. Fer. Ieronim, *De viris illustribus*, 131, în *P.L.*, t. 23, col. 753).

[4] Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 46.

[5] „ανηρ εω φιλοσοφια τραφεις" (cf. Sozomen, *op. cit.*, col. 1500 B).

filozofiei, adică a monahismului[6]. A fost întotdeauna de o cumpătare exemplară, înfrânându-se de la mâncare şi băutură. Ţinea un regim alimentar uşor, nu lua masa la ore regulate, ci numai atunci când îi era foame sau sete, *„căci ca un filosof ce era*, remarcă Sozomen, *s-a supus acestor necesităţi ale firii numai din nevoie şi nu din plăcere"*[7].

Bogata capilozitate a lui Teotim şi asceza pe care o practica l-au impus ca pe o figură proeminentă a monahismului scito-daco-roman din provincia pe care o conducea din punct de vedere bisericesc. Cu siguranţă, Teotim va fi avut şi va fi condus mănăstiri în eparhia sa, căci el nu putea fi unicul călugăr in Biserica sa. Când scaunul episcopal din străvechea cetate a Tomisului a rămas vacant, calităţile sale intelectuale şi morale l-au impus, fiind ales în fruntea Bisericii a toată Scythia, înainte de 392.

În timpul păstoriei sale, la Dunărea de Jos îşi fac apariţia hunii, consideraţi de istorici ca fiind cei mai sălbatici dintre migratori, care adesea au întreprins incursiuni în Scythia Minor, ajungând chiar până în împrejurimile Tomisului. În momentele de groază pe care aceşti barbari le-au pricinuit populaţiei băştinaşe, el a fost de mare ajutor păstoriţilor săi. Istoricii bisericeşti Sozomen şi Nichifor Callist ne informează că el a ştiut să îmblânzească şi să abată de la jaf pe huni, oferindu-le ospeţe şi chiar daruri.

În afară de aceasta, Teotim s-a impus în faţa năvălitorilor prin evlavia vieţii, prin virtuţile sale şi chiar prin puterea de a face minuni. Pentru toate acestea el era respectat şi stimat nu numai de păstoriţii săi ci şi de *„hunii barbari de la Istru"*, care nu se sfiau să-l numească *„zeul romanilor"*[8]. Aceiaşi istorici relatează cum, o dată, Teotim, pe când călătorea într-o regiune vecină cu aceea locuită de huni, s a întâlnit cu câţiva dintre aceşti barbari, care călătoreau în sens opus, spre Tomis. In timp ce însoţitorii săi se lamentau că vor fi ucişi, el a descălecat şi a început să se roage. Barbarii au trecut fără să se uite la el şi la cei dimpreună cu el, sau la caii de pe care aceştia descălecaseră. Deoarece, adesea, hunii devastau regiunile scitice, aşa cum am precizat, Teotim îi potolea şi-i îmbuna dându-le mese şi daruri. Un hun, deducând că episcopul era bogat, s-a hotărât să-l prindă. Pregătindu-şi în acest scop un laţ şi sprijinindu-se de scut, cum obişnuia să facă ori de câte ori vorbea cu duşmanii, a ridicat mâna dreaptă ca să arunce asupra lui frânghia spre a-l trage la sine şi la ai săi. Dar chiar în mijlocul acestei acţiuni, mâna barbarului a rămas întinsă în aer. Numai datorită intervenţiei celorlalţi pe lângă Teotim de a se ruga pentru iertarea făptaşului, barbarul a fost eliberat din lanţurile nevăzute[9].

---

[6] Sozomen, *op. cit.*, VII, 26, col. 1500 C. După unii, ştiinţa filosofiei în care, după mărturia lui Sozomen, a fost crescut Teotim, n-ar fi altceva decât „învăţătura şi viaţa monahală" *(monastica philosophia)* (cf. pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 46; Sozomen, *op. cit.*, col. 1499 B).

[7] *Ibidem*, col. 1500 C.

[8] Θεος Ρομαιων (*Ibidem*).

După opinia unor cercetători[10], în *Scrisoarea 107* Fericitul Ieronim, contemporanul lui Teotim, s-ar fi referit la succesele misionare ale acestuia printre barbarii de la Dunărea de Jos atunci când scria: *„Hunii învață Psaltirea și frigurile Scythiei se încălzesc de căldura credinței"*[11].

Nu cunoaștem cu exactitate cum a ajuns episcopul Teotim în legătură cu Sfântul Ioan Gură de Aur, patriarhul Constantinopolului. J. Zeiller e de părere că cei doi au intrat în legătură, datorită faptului că Teotim a secondat opera misionară a patriarhului constantinopolitan, în regiunile de la Dunărea de Jos[12]. Legătura dintre ei s-a transformat într-o sinceră și adâncă prietenie. Poate că Teotim, datorită poziției canonice a eparhiei sale față de *„Marea Biserică a lui Hristos"* cerceta, din când în când, capitala imperiului, unde era sediul acesteia. Întâlnirile ce le va fi avut, cu ocazia acelor vizite cu căpetenia sa ierarhică, aleasa cultură teologică, precum și preocupările misionare și duhovnicești ale amândurora, au contribuit cu siguranță la cimentarea acestei prietenii.

În jurul anului 400, aflându-se la Constantinopol, Teotim a luat parte la un sinod local, care a fost prezidat de însuși prietenul său, și care a judecat abaterile episcopului Antoniu de Efes, căruia i s-au adus mai multe capete de acuzare, între care și simonia[13].

Probabil el vizita des pe Sfântul Ioan Gură de Aur, de vreme ce în anul 403, cu prilejul intrigilor urzite de patriarhul Teofil al Alexandriei împotriva Sfântul Ioan, intrigi în care a fost atras și Sfântul Epifanie de Salamina, Teotim se afla din nou în capitala imperiului. Socrates și Sozomen ne istorisesc cum la îndemnul lui Teofil, Sfântul Epifanie a venit la Constantinopol, pentru a-l mustra Sfântul Ioan pentru *„închipuite"* idei origeniste. Pentru a-i face pe placul lui Teofil, Sfântul Epifanie a refuzat invitația Sfântului Ioan de a fi găzduit de acesta. Ba mai mult, a supus spre semnare episcopilor adunați în capitală o sentință de condamnare a cărților lui Origen, fără însă o motivare de condamnare, numai pentru a-i da satisfacție lui Teofil. O parte dintre episcopi au semnat sentința de condamnare a cărților lui Origen, alții însă s-au opus. Printre cei care s-au opus semnării acestei sentințe, s-a

---

[9] Aceste evenimente care s-au petrecut între Teotim și huni le găsim relatate la Nichifor Callist, *op. cit.*, XII, 45, *P.G.*, t. 146, col. 908-909 și Sozomen, *op. cit.*, col. 1500BCD.

[10] Vezi pr. Gh. I. Moisescu, *Sfinții Trei Ierarhi în Biserica românească*, în „Ortodoxia", an. XII (1960), nr. 1, p. 12 ș.u.

[11] *„Hunni discunt Psalterium. Scythiae frigora fervent calore fidei"* (cf. Fer. Ieronim, *Epistola CVII, Ad Laetam*, în *P.L.*, t. 22, col. 870).

[12] Jacques Zeiller, *Les origines chréthiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 547-548.

[13] Palladiu, episcopul Helenopolei – biograful Sf. Ioan Gură de Aur – referindu-se la acest sinod, menționează și pe episcopul din Scythia: „τε απο Σκυθιας Θεοτιμος λεγω...", în *P.G.*, t. 47, col. 47; vezi și *Vita S. Ioannis Chrysostomi*, în *P.G.*, 47, col. 179.

numărat şi „*scitanul*" Teotim, care s-a adresat lui Epifaniu în următorii termeni: „*Eu, Epifanie, nu vreau să necinstesc pe acela care a adormit de mult în chip frumos şi nu îndrăznesc să săvârşesc o blasfemie, condamnând lucruri pe care cei dinaintea noastră nu le-au înlăturat, mai ales că ştim că în cărţile lui Origen nu se află nici o învăţătură rea*"[14]. După ce a rostit aceste cuvinte, a scos una din cărţile Origen, citind câteva pasaje şi arătând învăţăturile bisericeşti ale acestuia. Apoi, a adăugat, precizând: „*Cei ce insultă acestea, uită că insultă chiar acele lucruri (adică texte sacre ale Sfintei Scripturi despre care tratează aceste cărţi*"[15]. Socrates subliniază că „*acestea a răspuns lui Epifanie, Teotim cel vestit pentru evlavia şi sfinţenia vieţii*"[16]. Sozomen adaugă amănuntul că pasajul citit de Origen exprima lucruri folositoare pentru Biserică[17]. Nu ni se arată mai în detaliu ce legătură aveau cărţile Origen cu Sfântul Ioan Gură de Aur, dar ştim din alte surse că patriarhul era acuzat printre altele şi de origenism, pentru că i-a primit şi i-a găzduit la Constantinopol pe *Fraţii Lungi,* izgoniţi de Teofil din Egipt[18]. Desigur că la condamnarea (abuzivă, n.n.), a Sfântului Ioan Gură de Aur, un rol important l-au avut, pe lângă rolul funest jucat de Teofil al Alexandriei, şi duşmanii săi de la curtea imperială, în fruntea cărora se afla împărăteasa Eudoxia[19].

Condamnarea cărţilor lui Origen probabil că însemna, implicit, şi condamnarea Sfântului Ioan Gură de Aur. De aici, zelul lui Epifaniu de a strânge cât mai multe semnături pentru condamnarea cu care venise întocmită de acasă. Teotim a luat apărarea cărţilor lui Origen, desigur, în scopul de a apăra pe Sfântul Ioan, prietenul său. Argumentele prin care el susţinea apărarea cărţilor lui Origen sunt fundamentate pe o logică solidă: a) nu poate fi insultat un om mort, ce nu se mai poate apăra şi care, pe deasupra a murit „*frumos*", adică în credinţă (aluzie desigur la moartea martirică a lui Origen); b) al doilea argument invocat de Teotim în favoarea necondamnării cărţilor lui Origen era şi acela că predecesorii n-au condamnat aceste cărţi. Lucrul era adevărat în bună parte, dar o atmosferă favorabilă condamnării a creat mai de mult acelaşi Epifaniu, prin cearta stârnită în Palestina între Ieronim şi

---

[14] cf. Socrates, *Εκκλησιαστικη Ιστορια*, 12, în *P.G.*, t. 67, col. 701 AB.

[15] *Ibidem*, col. 701 B.

[16] *Ibidem*.

[17] Sozomen, *op.cit.*, VIII. 14. col. 1553 A.

[18] O prezentare amănunţită a întregului spectru politic, bisericesc şi cultural a acestei perioade, precum şi a tuturor maşinaţiilor urzite împotriva Sfântului Ioan de către duşmanii săi, în frunte cu patriarhul Teofil al Alexandriei, ne oferă pr Teodor M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia", an. IX (1957), nr. 4, p. 531-554 (Vezi bibliografia aferentă de la p. 531-532).

[19] Vezi: Palladius, *Dialog istoric despre viaţa Sf. Ioan Gură de Aur,* în *P.G.*, t. 17, col. 5-82; Amédée Thierry, *St. Jean Chrysostome et l'imperatrice Eudoxie. La société chrétienne en Orient*, în *Recits de l'histoire roumaine au V^e siècle. Les lutte réligieusses*, ed. III, Paris, 1889, p. 72-78, şi lucrarea lui Ernst Stein, *Vom romischen zum byzantinischen Staat (284-476 n. Chr.) Geschichte des spätrömischen Reiches*, I, Wien, 1928.

Rufin, pe tema "ereziei" şi "ortodoxiei" lui Origen. În fond, Epifaniu era consecvent cu atitudinea sa anterioară în această problemă; c) condamnând cărţile lui Origen, încheie Teotim, înseamă a condamna lucrurile cu care se ocupă aceste cărţi, adică, probabil, Sfânta Scriptură, dacă interpretăm just expresia lui Teotim.

Din intervenţia iui Teotim în favoarea lui Origen nu rezultă că autorul nostru era origenist. E de presupus că Teotim aprecia pe Origen cum îl aprecia Sfântul Ioan Gură de Aur şi cum l-au apreciat cu câteva decenii mai înainte Sfinţii Vasile cel Mare şi Grigorie de Nazianz, care au cules şi publicat prima colecţie de texte patristice despre desăvârşire, din operele lui Origen, adică prima Filocalie. Cu siguranţă că cei doi părinţi capadocieni nu puteau fi suspectaţi de origenism, în înţelesul de partizani ai întregii teologii a lui Origen, inclusiv a erorilor acestuia. La fel Sfântul Ioan Gură de Aur, cu siguranţă că s-a desfătat cu frumoasele pagini despre desăvârşire scrise de Origen, fără însă a-i împărtăşi şi agrea toate ideile teologice. Nici un sinod ecumenic sau local, cu excepţia *„parigoriei"* de la Stejar, n-a suspectat pe Sfântul Ioan Gură de Aur de origenism[20]. Aşa-zisul „origenism" al Sfântului Ioan Gură de Aur era o invenţie duşmănoasă a lui Teofil şi nu poate fi argumentat cu nimic din vasta operă teologică a marelui patriarh bizantin.

Nu se putea ca o lectură atentă a operelor lui Origen să nu stârnească admiraţia pentru incomparabilele pagini de spiritualitate, sau cele consacrate problemelor *„filosofiei"*, adică problemelor legate de viaţa monahală. Acestea sunt încă şi astăzi, câte au mai rămas din ele, cele mai atrăgătoare pagini, mai utile şi pe deasupra şi ferite de erezie, din tot ce a elaborat Origen.

Teotim a putut intra în contact cu aceste pagini chiar prin ediţia **Filocaliei,** datorită celor doi părinţi capadocieni[21], dar el avea la îndemână, după cum reiese

---

[20] Pr. prof. Ioan G. Coman. *op. cit.*, p. 48.

[21] *Filocalia* = iubire de ceea ce este frumos; titlu generic aplicat în particular la două lucrări: *1) Filocalia* lui Origen. o antologie de texte de spiritualitate din scrierile acestuia. alcătuită de Sf. Vasile cel Mare şi Sf. Grigorie de Nazianz între anii 358-359. conţinând multe pasaje care nu s-au păstrat în textul original grecesc. Dintre ediţiile critice modeme amintim: J. Arsmitage Robinson. *The Philocalia of Origen. The text revised with a critical introduction and indices*, Cambridge, 1893, Preface. p. VII-IX: *Introduction to the text*. p. XIII-LII; *The text of the Philocalia*, p. 7-256. A fost reeditată în 1961; G. Lewis, *The Philocalia of Origen*, Edinburgh, 1911; 2) *Filocalia Sfinţilor Macaries Notaras şi Nicodim de la Sf. Munte*. publicată pentru prima dată la Veneţia în 1782 şi cea mai recentă ediţie a fost publicată la Atena în 1957. Cea mai completă ediţie rusească a *Filocaliei* aparţine lui Teofan Zăvorâtul. apărută la Moscova. 1884-1905. O ediţie completă în limba engleză se află în plin proces de publicare. sub conducerea lui G.E.H. Palmer. Philip Sherrard and Kalistos Ware. *„The Philokalia. The Complete Text"*, London. Faber & Faber. 1979. Alte traduceri moderne oferă numai fragmente. Vezi: E. Kadloubovski and G. E. H. Palmer. *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*. London. 1951; Idem. *Early Fathers from the Philocalia*. London, 1954; *Pétit Philocalie de la priere du coeur*. Paris, 1953; G. Vannuci. *La Filocalia*, Firenze. 1963. În limha română *Filocalia* a fost tradusă prin osteneala pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae: vol. I. Sibiu. 1947; vol. II. Sibiu, 1947; vol. III. Sibiu. 1948; vol. IV. Sibiu. 1948; vol. V. Bucureşti. 1976; vol. VI. Bucureşti, 1977; vol. VII. Bucureşti. 1977: vol. VIII. Bucureşti. 1979: vol. IX. Bucureşti. 1980; vol. X, Bucureşti, 1981; vol. XI, Ep. Romanului şi Huşilor, 1990; vol. XII Bucureşti, 1991.

din relatările lui Socrates şi Sozomen chiar operele originale ale lui Origen. Aprecierea pe care Teotim o face operelor lui Origen este una ieşită din entuziasmul lui pentru partea filocalică a acestei opere şi nu înseamnă o adeziune integrală, fără rezervă, la toată teologia, inclusiv la erorile lui Origen[22]. Această apreciere a fost făcută într-un moment când procesul examinării critice a operelor lui Origen era în plină desfăşurare, sau, mai exact, când erau apreciate sever de oameni ca Teofil, Ieronim şi Epifaniu şi apărate de oameni ca Ioan al Ierusalimului, Rufin, Didim cel Orb, Evagrie Ponticul şi alţii. Teotim nu avea încă perspectiva să aprecieze just ce era şi ce nu era cu adevărat erezie în ansamblul teologiei lui Origen. Pe de o parte admirator al personalităţii şi mai ales al filocaliei lui Origen, din care-şi sorbea hrana duhovnicească, iar pe de altă parte, pus în situaţia de a apăra pe prietenul său, Sfântul Ioan Gură de Aur, într-un moment când acesta era acuzat de origenism, Teotim a crezut că face un serviciu atât prietenului său, cât şi lui Origen. apreciind cărţile acestuia că nu cuprind învăţături rele, adică erezii. Faptul că Teotim n-a fost un origenist propriu-zis o dovedeşte faptul că el nu a fost condamnat ca atare la nici un sinod local sau ecumenic.

Socrates şi Sozomen nu mai precizează dacă argumentele invocate de Teotim şi-au atins scopul dorit, adică necondamnarea cărţilor lui Origen, prin retragerea documentului de condamnare care era supus episcopilor spre semnare. Pentru noi, însă, modul cum istoriografia epocii respective a surprins atitudinea dârză a ierarhului Teotim are şi un alt aspect. Faptul că *„dintre toţi episcopii ca s-au opus semnării actului respectiv, e citat numai Teotim, iar cuvintele lui sunt reproduse textual subliniază prestigiul! deosebit de care se bucura episcopul tomitan în cercurile teologice şi bisericeşti bizantine din anul 403"*[23]

Din păcate, nici Socrates şi nici Sozomen nu ne dau nici o informaţie despre opera literară a lui Teotim. Dar Fericitul Ieronim i-a consacrat două rânduri şi jumătate în istoria sa literară: *„Teotim, episcop de Tomis în Scythia. a publicat în formă de dialog şi în stilul vechii elocvenţe, opere scurte şi cromatice (alcătuite din fraze scurte). Aud că scrie şi alte lucruri"*[24].

---

[22] În legătură cu Origen s-a scris o literatură teologică imensă. Deosebit de valoroase sunt: E.R. Redepenning. *Origenas. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 vol. Bonn, 1841-1846; E. de Faye, *Origene, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. 3 vol., Paris, 1923-1928; R. Cadiou, *Introduction ou sisteme d'Origène*, Paris, 1932; G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London, 1948: J. Danielou, *Origène*, Paris, 1948; Hans Urs von Balthasar, *Origene. Spirit and Fire: A thematic Anthology of his writings*, Translated by Robert J. Daly, Washington D.C. (The Catholique University of America Press), 1982; Henri Crouzel, *Origene*, Translated by A. S. Worrall, Edinburgh, 1989, 278 p.

[23] Pr. prof. Ioan G. Coman. *op.cit.*, p. 48.

[24] „Theotimus", „Scythiae Tomoruns episcopus, in morem dialogorum et veretis elocventiale brevis comaticosque tractatus edidit. Audio eum et alia scribere" (Fer. leronim, *De viris illustribus*, 131, în *P.L.*, t. 23, col. 753-756).

Informaţia lui Ieronim e prea laconică pentru a permite intrări în detaliu. „Dialogul" cultivat de Teotim era o veche tradiţie clasică greco-latină care a trecut şi în creştinism. Apoi, prin faptul că a scris omilii în stilul vechii arte oratorice, denotă că era un iubitor al clasicismului. Scriind în greceşte, el alimenta evlavia credincioşilor săi de limbă greacă, care vor fi fost destul de numeroşi la Tomis, dar, probabil, el destina producţiile sale literare unor cercuri mai largi de cititori, dincolo de graniţele eparhiei sale, în lumea cultă şi pretenţioasă a teologiei răsăritene. Pentru misiunea internă şi cea de la marginile eparhiei sale, el s-a folosit, foarte probabil, de limbile autohtone: getă, scită, gotică şi, desigur, latina[25].

Dintr-un titlu păstrat de Sfântul Ioan Damaschinul în lucrarea *Sfintele Paralele*, rezultă că Teotim a scris o omilie la cuvintele din Matei 5, 23: „*Când va fi să-ţi aduci darul tău la altar...*", deci o piesă literară cu caracter pur duhovnicesc, poate în legătură cu pregătirea pentru Sfânta Împărtăşanie. Din cele câteva neînsemnate fragmente din scrierile lui Teotim păstrate prin *Sfintele Paralele* ale Sfântului Ioan Damaschinul, reiese că autorul nostru era preocupat de problemele morale şi mai ales de râvna după desăvârşirea călugărească[26].

---

[25] Pr. prof. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 49.

[26] Astfel, vorbind despre păcat, Teotim spune că cel ce păcătuieşte cu cugetul, prin însăşi rapiditatea gândului, săvârşeşte păcatul complet, pe când faptele trupului pot fi întrerupte de multe lucruri (cf. Sf. Ioan Damaschinul, *Sfintele Paralele*, litera P, titlul IX, în *P.G.*, t. 96, col 2-41 A). Ideea aceasta, cu bază în Sfânta Evanghelie şi în filocalia patristică înfloritoare în jurul anului 400, putea face parte dintr-o scriere adresată călugărilor. La fel, probabil, şi ideea că lucrul grav nu e să suferi ceva sever, ci să suferi pe drept (*Ibidem*, col. 320 C). Liniştea sufletească, îndeosebi mintea netulburată, e o mare agoniseală în drumul spre desăvârşire. Într-o minte tulburată şi frământată nu se află nici o idee frumoasă, nu pătrunde nici harul Dumnezeu. Caracteristica sufletului desăvârşit este liniştea, pe când a sufletului nelegiuit este frământarea de griji. Despre sufletul desăvârşit s-a zis ca el este ca un crin în mijlocul spinilor; şi în Evanghelie, harul desemnează sufletul lipsit de griji: „Crinii nici nu se ostenesc, nici nu ţes, şi cu toate acestea ei s-au îmbrăcat într-o slavă mai mare decât aceea a lui Solomon" (Matei 6, 28). Despre cei prinşi în multe griji pentru cele trupeşti, Scriptura zice: „Toată viaţa neevlaviosului este frământată" (Iov 15, 20). Într-adevăr, este lucru neevlavios să-ţi consumi toată viaţa în griji trupeşti şi să nu-ţi arăţi nici o preocupare pentru cele viitoare". „Pentru ce, zice Ieremia în *Plângerile* sale, cei ce au fost crescuţi în purpură stau trântiţi în gunoi?" (4, 5). Când sălăşluim în gânduri strălucitoare şi arzătoare, atunci suntem educaţi în purpură. Când însă ne amestecăm în lucrurile pământeşti, atunci ne acoperim cu gunoi. Cel ce merge pe patru picioare este cu totul necurat. Iar pe patru picioare merge cel care se încrede în lucrurile sensibile şi, prin grija pentru acestea, îşi neglijează partea conducătoare a sufletului. După cum cei legaţi merg greu, tot aşa cei legaţi de această viaţă nu duc la bun sfârşit drumul curat al virtuţii *(Ibidem*, col. 364 AB).

«Aceste consideraţii despre sufletul desăvârşit comparat cu crinul şi despre dispreţul suveran faţă de grijile şi preocupările vieţii trupeşti, ne pun în faţa unui contemplativ de genul lui Origen şi al vestiţilor anahoreţi ai Egiptului şi Siriei. Liniştea desăvârşită a minţii şi deprinderea totală de cele pământeşti favorizează sporul în cele duhovniceşti, limpezind drum virtuţii. Teotim practica o asemenea viaţă în propria sa eparhie. Ţinând seama de stilul strict „filozofic", adică monahal al vieţii sale, al ascezei care caracteriza viaţa sa cotidiană, de renumele său de om sfânt şi făcător de minuni, de calificativul de „zeu al romanilor", pe care i l-au dat hunii, considerăm că Teotim aplica acest program „filozofic" în propria sa Biserică şi ţară. Din contactele pe care le-a avut uneori, în timpul călătoriilor sale, cu unii mari contemplativi ai vremii, poate cu Sf. Grigorie de Nyssa, poate cu Evagrie Ponticul şi cu alţii, viaţa sa contemplativă a avut de câştigat. Teotim era un intelectual subţire, cum reiese din intervenţia sa în favoarea Sfântului Ioan Gură de Aur la Constantinopol, din aprecierile Fericitului Ieronim şi din rangul pe care i-l acordă Sf. Ioan Damaschin în *Sfintele Paralele*, aşezându-l aproape totdeauna între marii capadocieni sau lângă marele său prieten, Ioan Gură de Aur» (Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 49).

Evlavia profundă a lui Teotim este ilustrată şi în aceste texte păstrate în *Sfintele Paralele*: *„A-ţi aminti cu adevărat de Dumnezeu înseamnă a-ţi aminti de viaţa"*[27], *„a uita de Dumnezeu înseamnă a muri"*[28]. Iar în alt loc spune: *„Nu trebuie să mai ştim nimic afară de Dumnezeu"*[29]. În acest ultim text – cum preciza un renumit patrolog român[30] – se simte un profund accent tertulianist.

Scriitor de limbă greaca, apreciat de istorici şi criticii literari ai timpului său, Teotim I deTomis[31] a însemnat un capitol important în istoria Bisericii din Scythia Minor. Preţuit de credincioşii săi şi de huni care, aşa cum am subliniat, îl numeau *„zeul romanilor"*. Teotim a fost nu numai un misionar în felul Sfântului Niceta de Remesiana şi a celorlalţi episcopi daco-romani de la Dunăre Jos, ci şi un monah îmbunătăţit care făcea minuni. Implicarea sa în controversa origenistă la Constantinopol ni-l arată ca pe un abil dialectician şi prieten devotat al Sfântului Ioan Gură de Aur. Afirmaţiile sale în favoarea lui Origen, pledează nu atât pentru calitatea sa de adept al întregii teologii a marelui alexandrin, cat pentru ardoarea sa în favoarea filocaliei lui Origen.

Puţinele fragmente care ne-au rămas nu ne pot da o idee despre talentul şi specificul scrisului său. Râvna după desăvârşire îl va fi pus în legătură cu marii monahi şi contemplativi ai timpului, poate cu Sfântul Ioan Casian, cu Sfântul Grigorie de Nyssa, cu Evagrie Ponticul. Legăturile sale dese cu Sfântul Ioan Gură de Aur i-au întărit principiile sale *„filosofice"*, adică de viaţă monahală, şi îi vor fi rafinat expresivitatea literară. Puţinele fragmente păstrate în *Sfintele Paralele* îl înfăţişează ca pe adept convins al legăturii cu Dumnezeu prin asceză şi contemplaţie.

Totodată, Teotim este şi un important „document" şi o mărturie istorică puternică a creştinismului *scito-geto-dacic* pe pământul ţării noastre, cu opere, capitole de viaţă spirituală şi realizări de înalt nivel în istoria bisericească şi politică a timpului. El e printre cei dintâi geto-daci numiţi atunci *„sciţi"*, care leagă strâns pe Sfântul Ioan Gură de Aur de pământul Daciei Pontice şi al întregii Dacii, determinându-l, poate tot el, să trimită misionari în ţinuturile noastre, misionari cu care va fi colaborat, aşa cum episcopul Bretanion, cu 20 de ani mai devreme, a primit şi a colaborat cu misionari din Capadocia. Spiritul evanghelic al dragostei a fost turnat de Teotim şi de misionarii Sfântului Ioan Gură de Aur în plămada de

---

[27] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, col. 520 B.

[28] *Ibidem*, col. 520 B.

[29] *Ibidem*, col. 533 D.

[30] Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 50.

[31] Documentele vorbesc de un **Teotim II** de Tomis, care a subscris la susţinerea hotărârilor Sinodului III Ecumenic (cf. *P.G.*, t. 85, col. 1359-1360: Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Freiburg im Breisgau, 1923, p. 605): „Τιμοτεως επισκοπος Σκυτων υπεγραφα αποφτυναμενος και τα εξης".

etnogeneză a poporului nostru, în care a germinat şi a înflorit de la început comoara omeniei, a ospitalităţii, a receptivităţii la tot ce e pozitiv şi bun. Din cuvântul şi viaţa misionarilor hrisostomici şi de la Teotim, daco-romanii şi apoi românii au învăţat să vină în ajutorul oamenilor sau popoarelor năpăstuite, spre a le apăra, aşa cum Teotim a venit în ajutorul Sfântului Ioan Gură de Aur, iar acesta în acela al săracilor şi nefericiţilor de tot felul.

Teotim şi-a apărat apoi poporul în faţa invadatorilor barbari, cum erau hunii, cu metodele semnalate de istoria timpului: bunătatea. diplomaţia şi facerea de minuni. Asemenea lui Niceta de Remesiana, el nu a fugit din faţa năvălitorilor, ci a rămas in furtună cu poporul său, încurajându-l şi mângâindu-l, apărându-l de erezii, ca Bretanion, învăţându-l să rămână mereu identic cu el însuşi, ca stânca sub uraganul valurilor.

Pr. Lect. Dr. Ioan Mircea Ielciu
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", Sibiu

Abstract: *Teotim I, bishop of Tomis in the province Scytia Minor, seems to be a major figure of the nascent Romanian and Christian life at the turn of the 4th century CE. Although very scarce, the information we collect about him from Hyeronimus' De viri illustribus, Palladius, Socrates, Sozomenos, and Nikephoros Kallist's ecclesiastical histories, and John Damascene's Sacra Parallela allow to outline the portrait of a devoted ascetic and charismatic leader, trained in Greek letters and connoisseur of Origen's work, friend and collaborator of John Chrysostom, able defender of his town and Christian flock against the invading Huns who called him, accordin to Sozomenos, "the God of the Romans".*

ÎNVĂȚĂTURA SFÂNTULUI CHIRIL AL ALEXANDRIEI DESPRE SFÂNTUL DUH, ÎN CONSENS GENERAL CU SFÂNTA TRADIȚIE ȘI SFINȚII PĂRINȚI

Sfântul Chiril, patriarhul Alexandriei Egiptului, este una dintre distinsele personalități ale creștinismului primar. Vasta sa operă corespunde exigențelor teologice din secolele IV-V, îndeosebi în domeniul hristologiei și pnevmatologiei, în care s-a implicat cu toată seriozitatea și competența, contribuind la precizarea și formularea impecabilă a învățăturii creștine. Iar roadele în domeniul teologhisirii nu au întârziat să se facă cunoscute și pe plan misionar - pastoral, după cum singur mărturisește în una dintre predicile sale: „Odinioară Egiptul era plin de cartiere cu temple și altare... Acum toate acestea nu mai sunt. Egiptenii au devenit credincioși ai lui Hristos"[1].

Lupta și confruntările cu ereticii arieni și apoi pnevmatomahi atinseseră apogeul. Se știe că la scurt timp după ce Nestorie s-a urcat pe scaunul patriarhal al Constantinopolului, la 10 aprilie 428, Sfântul Chiril a început să combată erezia nestoriană. Și aceasta pentru că el vedea în ridicarea unui eretic pe scaunul patriarhal ecumenic un mare pericol pentru Ortodoxie. Dar și mai înainte îl preocupau ereziile ariană și pnevmatomahă, tâlcuind Sfânta Scriptură și combătând pe ereticii numeroși în Alexandria.

Deși Sfântul Chiril, după cum se știe din viața lui atât de frământată, a suferit din partea ereticilor, nu a încetat să se opună ereziilor, ce se transformau una în alta. Așa cum după condamnarea arianismului la Sinodul I ecumenic (381) au apărut luptătorii împotriva Duhului Sfânt, adică pnevmatomahii, când aceștia au fost condamnați la Sinodul al II-lea ecumenic, neghina eretică a răsărit, dând naștere ereziei îndreptate împotriva Fiului lui Dumnezeu, a nestorianismului.

Lucrarea „Despre Sfânta și cea deoființă Treime" nu face parte dintre operele polemice, căci Sfântul Părinte își propune să prezinte, într-o formă afirmativă, tema deoființimii Fiului cu Tatăl și a deoființimii Duhului cu celelalte două Persoane Treimice. Această poziție fermă a marelui alexandrin în expunerea dogmei a

---

[1] Pr. Matei Pâslaru, *Sfântul Chiril, patriarhul Alexandriei și filozoafa Hypatia*, în rev. *Mitropolia Banatului*, an XX, nr. 7-9/1970, p. 504.

determinat pe Părintele Profesor Dumitru Stăniloae să stăruie asupra operei amintite, apreciind strădania Sfântului Chiril în tâlcuirea corectă a textelor Sfintei Scripturi, subtil şi logic, urmărind înţelegerea sensului adânc al mântuirii oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt, Cel deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul[2].

Iar pentru a putea înţelege învăţătura Sfântului Părinte, se cade să precizăm stadiul formulărilor teologice la care se ajunsese în momentul scrierii lucrării menţionate.

Învăţătura despre Sfântul Duh până la Sfântul Chiril al Alexandriei. *Didim cel Orb* a scris de asemenea un tratat „Despre Sfântul Duh", în care vorbeşte despre fiinţa Lui, precizând: „Această fiinţă este cea mai netrupească, cea mai nematerială, cea mai simplă..., cugetând la ea ca la cel mai înalt lucru"[3], încercând să-L detaşeze din rândul existenţelor materiale, create.

Sfântul Atanasie cel Mare a redactat cunoscutele „Scrisori către episcopul Serapion de Tmuis", în care ia atitudine faţă de erezia pnevmatomahilor. El învaţă totodată şi despre harul divin, înţeles ca o putere ce ni se comunică nouă oamenilor prin Fiul, în Duhul Sfânt. Participarea noastră la har vine din dragostea Tatălui[4]. Duhul nu este deci despărţit şi nici străin de această lucrare.

Sfântul Chiril al Ierusalimului a participat la Sinodul al II-lea Ecumenic, la care Biserica, prin glasul lui, ca teolog de seamă şi ierarh de frunte al ei, a condamnat eroarea luptătorilor împotriva Duhului Sfânt. Învăţătura sa o găsim formulată mai ales în "Catehezele" pe care el le-a rostit în Ierusalim şi care sunt o mărturie despre ceea ce învăţa Biserica pe candidaţii la primirea Botezului. A rămas de la acest mare Părinte şi Simbolul de credinţă al Bisericii ierusalimitene, care confirmă ortodoxia învăţăturii sale.

Dar originea ereticilor pnevmatomahi trebuie căutată în rândurile arienilor, care şi ei tăgăduiau veşnicia şi dumnezeirea Sfântului Duh, considerându-L mai mic

[2] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, Partea a treia, *Despre Sfânta Treime*, în colecţia Părinţi şi Scriitori Bisericeşti (P.S.B.), vol. 40, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti 1994, p. 8.

[3] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinţilor Părinţi*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 2/1964, p. 223.

[4] Magistrand Vasile Bria, *Contribuţia Sfântului Atanasie la fixarea dogmei hristologice*, în rev. *Ortodoxia*, an XIII, nr.2/1961, p. 211.

[5] Pr. Drd. Gheorghe A. Nicolae, *Învăţătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril al Ierusalimului*, în rev. *Studii Teologice*, an XIX, nr. 5-6/1967, p. 302.

decât Tatăl şi decât Fiul, ca fiind o creatură a Fiului, ce slujeşte Tatălui şi Fiului. Din faptul că Sinodul I ecumenic i-a condamnat doar pe arieni, fără a spune nimic despre Sfântul Duh, pnevmatomahii au prins oarecum curaj în rătăcirea lor[5].

Argumentele pe care Sfântul Chiril al Ierusalimului le întrebuinţează, sunt în primul rând scripturistice. El aşează Duhul deasupra creaţiei, deasupra îngerilor şi a oştirilor cereşti, iar despre cunoaşterea fiinţei Sfântului Duh mărturiseşte că nu este posibilă. Duhul este distinct de celelalte Persoane Treimice, dar există în Treime. Sfântul Părinte vorbeşte despre lucrările Lui în lume şi despre mântuirea neamului omenesc. Întâlnim în "Catehezele" Sfântului Chiril al Ierusalimului „purtarea de grijă mântuitoare, pe care o au Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh faţă de noi", arătând lucrarea lor „una, nedespărţită şi unită"[6].

Sfântul Ambrozie al Milanului. În anul 381, când la Constantinopol se ţinea Sinodul al II-lea ecumenic şi când era condamnată eroarea pnevmatomahilor, Sfântul Ambrozie al Milanului scria tratatul său „Despre Sfântul Duh", o lucrare în trei cărţi, adresată lui Graţian şi inspirată din cea a Sfântului Vasile cel Mare, sau a lui Didim cel Orb[7]. Şi acest strălucit Părinte al Apusului se menţine în solidaritatea creştinismului ecumenic.

Ca urmare, Marele Părinte al Apusului creştin trata tema raportului Sfântului Duh cu celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, argumentând deofiinţimea Lui cu Acestea, dovedind puterea Sa dumnezeiască. Este formulată şi învăţătura despre atributele divine ale Duhului: deofiinţimea cu Tatăl şi cu Fiul, spiritualitatea, omniprezenţa, veşnicia, neschimbabilitatea, atotputernicia, atotştiinţa, înţelepciunea, sfinţenia, dreptatea, bunătatea Sa. Pentru Sfântul Ambrozie, Duhul Sfânt este „fluviul" ce curge din tronul lui Dumnezeu, „pe care Îl gustă cel ce crede în Hristos", este autorul naşterii noastre spirituale şi Cel care ne face să devenim fii ai lui Dumnezeu şi de aceea I se cuvine aceeaşi cinstire ca şi celorlalte două Persoane ale Sfintei Treimi[8].

Încât el leagă credinţa în dumnezeirea Duhului de însăşi credinţa în Tatăl şi în Fiul, zicând: „Cine a negat pe Sfântul Duh, a negat şi pe Dumnezeu Tatăl şi pe Fiul"[9]. Cea mai evidentă dovadă este faptul că păcatul comis împotriva Duhului nu va fi iertat niciodată[10].

Sfântul Vasile cel Mare. Se ştie că la Sinodul I ecumenic nu s-a discutat problema Sfântului Duh, ci aceasta a fost abordată de omiousieni, gruparea arienilor

[6] *Ibidem*, p. 303-307.

[7] Pr. Magistrand Mircea Nişcoveanu, *Învăţătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh*, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XVI, nr. 7-8/1964, p. 459.

[8] *Ibidem*, p. 461-465, 467.

[9] Sfântul Ambrozie al Milanului, *Despre Sfântul Duh*, traducere de Pr. Vasile Răducă, în *Glasul Bisericii*, an XLV, nr. 5/1986, p. 42.

[10] *Ibidem*, p. 39.

moderați, conduși de Eustațiu de Sebasta. Ei numeau cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi „duh slujitor asemenea îngerilor" și au fost considerați promotori ai ereziei pnevmatomahe. Chiar dacă inițial Sfântul Vasile cel Mare a fost prieten cu Eustațiu, când ereticul a început să-și promoveze ideile greșite, comuniunea celor doi a încetat. Cu toate acestea, atitudinea rezervată pe care a manifestat-o Sfântul Părinte față de erezia lui Eustațiu a atras suspiciuni asupra sa. Iată împrejurările în care a fost scrisă lucrarea sa „Despre Sfântul Duh", apărută la 7 septembrie 374 și care a constituit baza discuțiilor Sinodului al II-lea ecumenic (381)[11], eliminând toate suspiciunile celor rău intenționați.

În această lucrare de referință, Marele Părinte capadocian subliniază deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, pe baza argumentelor scripturistice și logice. Arată dumnezeirea Duhului, axat pe denumirile Sale din Sfânta Scriptură, din tradiția nescrisă a Părinților și egalitatea Sa de cinstire (omotimia) cu Tatăl și cu Fiul, precum și rolul Lui în cunoașterea lui Dumnezeu[12].

Nimeni altul nu a vorbit astfel despre lucrarea Sfântului Duh, pe care o compară cu lucrarea soarelui. Astrul cerului se împarte tuturor fără a se comunica în întregime, prin razele sale. Și când credem că el se află numai asupra celui ce se bucură de acele raze, „strălucește deasupra uscatului și a mării". Și „pe când se află în fiecare dintre primitori, ca și când ar fi singurul, împarte în continuare întreg harul Său tuturor"[13], fără să se circumscrie în timp și spațiu și fără să-și epuizeze din bogăția harului Său.

Sfântul Grigorie al Nissei a scris și el o lucrare, în care expune atitudinea Bisericii față de erezia pnevmatomahilor, subliniind că acceptarea menținerii tăcerii asupra acestei rătăciri de la credință contribuie la răspândirea ei, întocmai cu o „cangrenă putredă", ce corupe „învățătura sănătoasă a credinței". Pnevmatomahii afirmau că Duhul „e străin de comuniunea firească a Tatălui și a Fiului..., că e mai prejos și mai mic în ierarhie". Dimpotrivă, Sfântul Părinte Îl așează „pe aceeași treaptă cu Tatăl și cu Fiul" și avându-Și „propria ipostază"[14]. Rezumă întreaga sa învățătură în sublinierea faptului că Sfântul Duh are firea dumnezeiască, iar de aici

---

[11] Pr. Drd. Ion Popescu, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea Sfântului Vasile cel Mare „De Spiritu Sancto"*, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XLII, nr. 4/ 1990, p. 27.

[12] *Ibidem*, p. 29-30.

[13] *Ibidem*, p. 37.

[14] Sfântul Grigorie al Nissei, *Despre Sfântul Duh, împotriva ereticilor pnevmatomahilor macedonieni*, traducere de Ana Maria Barbu, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XLV, nr. 5-6/1993, p. 5.

decurg toate atributele Divinităţii Sale, cum sunt: de viaţă dătător, nestricăcios şi neschimbător, veşnic, drept, înţelept, sincer, bun, puternic şi Care „cercetează adâncul lui Dumnezeu”[15].

Sfântul Grigorie Teologul. Din cele cinci “Cuvântări teologice” ale Sfântului Grigorie de Nazianz, în cea de-a cincea el vorbeşte pe larg despre Duhul Sfânt, pe Care Îl numeşte: „Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos, Înţelepciunea lui Hristos, Duhul Domnului, Însuşi Domnul, Duhul înfierii, al adevărului, al libertăţii, Duhul înţelepciunii, al înţelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoştinţei, al evlaviei, al temerii de Dumnezeu”. Aceste numiri sunt luate direct din Sfânta Scriptură, arătând totodată şi aspectele lucrării Duhului[16].

Iar Sfântul Chiril al Alexandriei, în acest context patristic, dă prioritate Tradiţiei ca mărturie. El s-a arătat continuatorul Tradiţiei Bisericii, al Părinţilor şi scriitorilor anteriori lui, a căror mărturie o aminteşte în sprijinul învăţăturii sale. El leagă credinţa creştină adevărată, sănătoasă de mărturisirea dumnezeirii Duhului, căci „aşa ne-au învăţat pe noi Părinţii şi e propriu celor înţelepţi să cunoască”[17].

Atitudinea Sfântului Chiril al Alexandriei faţă de eretici în general şi de pnevmatomahi în special. Pentru el, apărarea adevăratei învăţături a constituit o preocupare permanentă şi a ocupat un loc de frunte în ansamblul întregii sale activităţi pastorale şi teologice. A luptat împotriva nestorianismului ca nimeni altul, contribuind la condamnarea lui, aşa cum a făcut-o şi împotriva arianismului, după cum vedem din lucrarea sa intitulată „Tezaurul despre Sfânta şi cea deofiinţă Treime”, sau pe scurt „Despre Sfânta Treime”.

Lucrarea mai sus amintită îi numeşte pe acei eretici propovăduitori ai unor „năluciri”, care îşi folosesc mintea şi limba, spre a învăţa greşit despre Duhul Sfânt, încercând să pună stăpânire pe minţile celor slabi. De cealaltă parte se află propovăduitorii „cunoştinţei celei nerătăcite şi adevărate”, dreptmăritorii creştini. Învăţătura ereticilor este „veninul nepriceperii”. Ei uită că Mântuitorul a spus atât de clar: “Cel ce va sminti pe vreunul dintre aceştia mici…, mai bine i-ar fi lui să i se atârne de gât o piatră de moară” (*Matei* XVIII, 6). Ducând pe calea pierzaniei pe creştinii ce au conştiinţa mai slabă, ereticii păcătuiesc în primul rând împotriva lui Hristos, plini fiind de „îndrăzneală neînfrânată”. Pnevmatomahii, spune el, arată lipsa de evlavie faţă de Duhul Sfânt, când Îi neagă dumnezeirea şi Îl trec în rândul creaturilor. Se face o împărţire a acestei categorii de eretici antitrinitari, care nici ei

[15] *Ibidem*, p. 8, 16-17.

[16] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul..., Op. cit.*, p. 222-223.

[17] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime,* Cuvântul al VII-lea, P.G. (Patrologia Graeca, J.P. -Migne, vol.) 75, col. 1076-1124, aici col. 1080.

nu aveau cu toţii aceleaşi opinii, chiar greşite fiind. Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei vorbeşte despre gruparea celor radicali, dar şi despre cei moderaţi, numiţi „cizelaţi", care învăţau că, deşi Duhul Sfânt nu este Dumnezeu, El reprezintă ceva „de o specie unică". În fine, o ultimă categorie a ereticilor pnevmatomahi spunea despre Duhul că este o fire proprie şi intermediară, „care nu are înălţimea supremă, dar depăşeşte mult şi măsura creaturii"[18].

Demonstraţia făcută de Sfântul Părinte urmăreşte să arate că nu poate exista o fire intermediară între Dumnezeu şi creatură. Dacă ar fi posibil ceea ce învaţă pnevmatomahii despre firea Duhului, anume că ea este despărţită de firea creată, atunci ar însemna că o astfel de fire, prin superioritatea ei, este Dumnezeu[19]. Şi în chip logic, raţional se ajunge la recunoaşterea Divinităţii.

Iată de ce greşeala ereticilor este combătută cu atâta hotărâre, pentru că ei închid pe Duhul Sfânt în limitele înguste ale creaţiei. Nu Îl despart pe Acesta de creaţie, cum învaţă despre Tatăl şi Fiul că sunt deasupra a ceea ce este făcut, ci Îl reduc pe Duhul „la o fire coborâtă şi supusă"[20].

Ideea unui intermediar, care nu este după fire nici Dumnezeu, dar nici creatură, este combătută cu hotărâre de Sfântul Chiril al Alexandriei, căci ştim că o diferenţă extremă separă cele două existenţe. Şi dacă ar exista ceva despărţit de toate creaturile prin fire, atunci nu ar mai fi creat, ci „prin superioritatea firii Sale s-ar recunoaşte că este Dumnezeu"[21]. Ceea ce este creat, nu este Dumnezeu, iar intermediarul deopotrivă creat şi necreat conduce prin absurditatea ideii la eroarea panteistă[22]. Decurg multe consecinţe în viaţa creştinului, acceptând eroarea pnevmatomahilor. Una dintre acestea se referă la Sfânta Taină a Botezului care, săvârşită în numele Duhului, privit ca o creatură, conduce la neputinţa iertării păcatelor celui ce se botează, influenţând întregul act al mântuirii subiective[23].

În încercarea lor de a-şi justifica învăţătura greşită, ereticii tâlcuiau tendenţios unele versete din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament. Sfântul Chiril al Alexandriei citează cuvintele profetului Amos: „Eu sunt Domnul care întăresc tunetul şi vântul şi vestesc oamenilor pe Însuşi Fiul Lui" (*Amos* IV, 13). Ereticii identificau aici cuvântul „vânt" cu cel de „duh". Însă, atrage atenţia Sfântul Părinte, cuvântul „duh", folosit simplu cu sensul de suflare, nu înseamnă cea de a treia Persoană a Sfintei Treimi. Mai mult, se reaminteşte că adeseori Sfânta Scriptură foloseşte termeni identici pentru a defini unele existenţe separate[24].

---

[18] *Ibidem*, P. G. 75, col. 1076.

[19] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1077.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*.

[22] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, note, în traducerea din colecţia P.S.B., vol. 40, nota 392, p. 277.

[23] *Ibidem*, nota 394, p. 277.

[24] *Despre Sfânta Treime*, P.G. 75, col. 1108.

Un alt argument scripturistic. Ereticii pnevmatomahi încercau să îşi sprijine învăţătura lor şi pe un verset din cartea Psalmilor, care zice: „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit şi cu Duhul gurii Lui toată puterea lor" (*Psalmi* XXXII, 6). Sfântul Chiril al Alexandriei adânceşte cuvintele psalmistului, atrăgând atenţia că ceea ce întăreşte cerurile şi constituie puterea lor nu poate fi decât Dumnezeu. Aceasta pentru că nu există creaturi care să nu aibă nevoie de Dumnezeu, căci orice creatură este stricăcioasă prin firea ei. Dacă Duhul Sfânt este Cel care întăreşte cerurile, este „nu făcându-le să participe la o fiinţă creată şi făcută, ci dăruinde-le lucrarea Sa, ca lucrare proprie a lui Dumnezeu". Susţinerea existenţelor constituie specificul fiinţei Lui conducătoare. Duhul dă tărie cerurilor şi le împuterniceşte nu ca o creatură, chemată în ajutor, ci ca unul ce este Creatorul tuturor, dătător al frumuseţii şi al armoniei desăvârşite[25].

Învăţătura Sfântului Chiril al Alexandriei despre Sfântul Duh.

Atributele divine. Sfântul Chiril al Alexandriei vorbeşte despre nestricăciunea, despre veşnicia şi despre neschimbabilitatea firii dumnezeieşti. Duhul Sfânt se caracterizează prin aceste însuşiri, „ca unul ce străluceşte fiinţial prin cele proprii lui Dumnezeu". În El nu găsim nimic care să Îl arate mai mic decât Tatăl şi decât Fiul. Sfântul Apostol Petru demască păcatul lui Anania (*Fapte* V, 3-4). Dacă Duhul nu ar fi deofiinţă cu Dumnezeu, atunci Anania, care greşise Duhului, minţindu-L, nu ar fi greşit faţă de Dumnezeu. Căci Duhul este atotştiutor, însuşire specifică Dumnezeirii[26].

Locul Sfântului Duh în Sfânta Treime. Vorbind despre Persoanele Sfintei Treimi şi despre însuşirile lor personale, Sfântul Chiril al Alexandriei învaţă că Tatăl nu este Dumnezeu pentru că a născut pe Fiul, nici Fiul nu este Dumnezeu pentru că S-a născut din Tatăl. Se subliniază terminologia cu precizie, arătându-se că Tatăl, Care era Dumnezeu, a născut, iar Fiul, şi El Dumnezeu, a fost născut. În ce priveşte Duhul Sfânt, Acesta este „propriu firii dumnezeieşti, El care este din ea şi în ea prin fire". Cuvântul Duh, referindu-se la a treia Persoană a Treimii, arată pe Cel care a ieşit din Dumnezeu Tatăl, întocmai precum duhul omenesc, însă fiind cugetat ca având un ipostas distinct de celelalte două. Despre firea Duhului, spune Sfântul Părinte, ea este aceeaşi cu a Tatălui şi a Fiului, este negrăită, iar „slava ce învăluie Dumnezeirea depăşeşte măsura minţii şi cuvântul" omenesc. Fiecare ipostas divin are întreagă într-Însul firea dumnezeiască, dar şi însuşirile specifice lui[27].

Învăţătura Sfântului Chiril al Alexandriei este cea a Bisericii creştine ortodoxe de totdeauna, prezentând firea divină una şi simplă, dar şi cele Trei Ipostasuri. Pe de

[25] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1112.

[26] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1081-1084.

[27] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1092.

o parte, avem deci simplitate, bogăţie nesfârşită şi unitate în fiinţă, iar pe de alta, deosebirea ipostasurilor[28]. Dincolo de distincţia fiecărui ipostas, există o unitate a firii divine, căci „toate sunt ale tuturor, prezenţa, cuvintele, participarea, lucrarea şi slava şi câte înfrumuseţează firea dumnezeiască". Sunt combătuţi de către Sfântul Părinte acei eretici care atribuiau Duhului Sfânt proprietăţile dumnezeieşti ca fiind dobândite printr-o relaţie cu Dumnezeu, iar nu în virtutea firii Lui divine. Însă el învaţă despre frumuseţea Duhului, care este cea a dumnezeirii adevărate[29].

Egalitatea Duhului cu celelalte Persoane Treimice este şi ea subliniată cu claritate. Duhul Sfânt nu este inferior Fiului, iar Fiul este egal cu Tatăl. Faptul că Duhul are puterea îndumnezeitoare arată că El nu este creat, „căci cel inferior nu se poate urca la asemenea înălţime". Îndumnezeind pe oameni după har, Duhul este mai înalt decât toate creaturile[30]. Împreună cu Tatăl şi cu Fiul se indică şi Duhul, nu ca Unul ce este parte a Lor, ci ca existând într-un ipostas propriu, fiindcă „Tatăl Îl purcede din firea Sa proprie, dar Îl procură celor vrednici şi Fiul Însuşi"[31].

O altă distincţie pe care o realizează este aceea dintre purcederea Duhului din Tatăl şi dăruirea Lui către făpturi de Fiul. Tatăl purcede pe Duhul ca iubire spre Fiul. Duhul dovedeşte astfel „unitatea iubitoare a Persoanelor dumnezeieşti neconfundate"[32]. Prin unirea Sa cu Dumnezeu, Duhul este Dumnezeu, iar prin identitatea Sa după fire cu Domnul, Duhul este Domn. Sunt atribuite Duhului însuşirile specifice firii dumnezeieşti, căci El umple totul „împreună cu Tatăl şi cu Fiul". Mai mult, „se află împreună cu Ei în toate". Nu există vreun loc, în care Duhul să nu fie prezent, cum exclamă David: „Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde voi fugi?" (*Psalmi* CXXXVIII, 7). Aşadar, Duhul este Dumnezeu, „prin unirea prin fire cu Dumnezeu", susţine toate, este necreat, este prin fire deasupra celor făcute[33].

Duhul Sfânt este împreună-numărat cu Tatăl şi cu Fiul. Vorbind despre acest argument în sprijinul dumnezeirii Duhului Sfânt, Sfântul Chiril al Alexandriei reaminteşte cuvintele pe care Mântuitorul le-a rostit când i-a trimis pe Sfinţii Săi Apostoli la propovăduire, zicând: „Mergând, învăţaţi...". În aceste cuvinte recunoaştem împreuna-numărare a Duhului cu Tatăl şi cu Fiul[34].

---

[28] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, note, în traducerea din colecţia P.S.B., vol. 40, nota 405, p. 285.

[29] *Despre Sfânta Treime,* P.G. 75, col. 1093-1096.

[30] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1097.

[31] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1080.

[32] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, note, în traducerea din colecţia P.S.B., vol. 40, notele 379-398, p. 278.

[33] *Despre Sfânta Treime,* P.G. 75, col. 1105.

[34] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1077.

Lucrările Duhului, dovada dumnezeirii Sale. Numeroase sunt lucrările Duhului în viaţa oamenilor. Una dintre acestea este replăsmuirea trupurilor omeneşti în vremurile din urmă ale veacului şi readucerea lor la existenţă[35]. Se reamintesc cuvintele lui David, care zicea: „Trimite-vei Duhul Tău şi se vor zidi şi vei înnoi faţa pământului" (*Psalmi* CIII, 30). Replăsmuirea omului, refacerea chipului este opera Duhului, a „aceleiaşi firi şi lucrări, a căreia s-a arătat şi ceea ce s-a plăsmuit în chip negrăit la început". Aşadar, Duhul Sfânt este Cel prin care Dumnezeu Îşi împlineşte lucrarea Sa de Creator şi nu poate fi El Însuşi creat[36].

Alte lucrări ale Duhului au fost cele din vremea sălăşluirii Fiului lui Dumnezeu printre oameni. Căci prin Duhul Sfânt lucra Fiul, săvârşea minuni, prin care dovedea că este Dumnezeu. Negând deci dumnezeirea Duhului, este negată şi dumnezeirea lui Hristos[37]. Faptele Mântuitorului arată firea dumnezeiască ce le lucrează şi că au fost săvârşite prin lucrarea Duhului, care nu poate fi creatură, nici nu poate fi lipsit de viaţă, cât timp El crează şi dă viaţă. „Duhul este de viaţă Făcător, nefiind părtaş de viaţă de la altul, sau nefiind lipsit de ea"[38]. Este Duhul vieţii celei prin fire. Cum nu ar fi Viaţa, Cel care are ca rădăcină şi izvor Viaţa, această fire nepieritoare, aflată mai presus de tot ce este creat?[39]. Aşadar, Duhul aduce oamenilor viaţa nu prin participare, ci prin firea Sa şi nu orice fel de viaţă, ci pe cea dumnezeiască şi nemuritoare[40].

Sfântul Chiril al Alexandriei pleacă de la actul creaţiei oamenilor după chipul lui Dumnezeu. Acest chip a fost întipărit în noi şi i s-a imprimat „ca pe o pecete frumuseţea cea mai presus de lume" de către Duhul Sfânt. Ereticii pnevmatomahi vedeau în lucrarea Duhului nu pe Dumnezeu Însuşi, ci numai un slujitor al harului. Readucerea omului la starea iniţială de frumuseţe, refacerea chipului întunecat al Creatorului, prin Hristos se petrece în acelaşi fel în care odinioară Dumnezeu suflase peste om suflarea Sa de viaţă. Căci Domnul a suflat peste Sfinţii Săi Apostoli, zicând: „Luaţi Duh Sfânt..." (*Ioan* XX, 22). Fiindcă în Hristos, oamenii devin nişte făpturi noi, care redobândesc asemănarea cu Dumnezeu[41].

Lucrarea Mântuitorului are rolul de a face să locuiască Duhul Sfânt în chip real în sufletele credincioşilor. Căci Duhul preface pe oameni „în chipul de la început",

---

[35] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1108.

[36] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1109.

[37] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, note, în traducerea din colecţia P.S.B., vol. 40, nota 427, p. 299.s

[38] *Despre Sfânta Treime*, P.G. 75, col. 1116.

[39] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1117.

[40] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, note, în traducerea din colecţia P.S.B., vol. 40, notă 429, p. 301.

[41] *Despre Sfânta Treime*, P.G. 75, col. 1088.

îi duce la „asemănarea cu Sine prin sfinţenie". Opera Duhului înseamnă readucerea oamenilor la „arhetipul chipului, care este pecetea Tatălui", adică Fiul Însuşi. Iar „asemănarea perfectă şi fiinţială a Fiului este Duhul". Lucrarea de remodelare a oamenilor prin sfinţenie înseamnă devenirea lor chip al lui Dumnezeu[42].

Dar refacerea chipului lui Dumnezeu din om, pe care o operează Duhul Sfânt, nu se realizează printr-un har slujitor, ci ea ţine de firea dumnezeiască. Omul va fi modelat „după chipul Duhului Sfânt", după chipul lui Dumnezeu, prin credinţă, sfinţenie, făcându-l părtaş dumnezeieştii firi (*II Petru* I, 4). De dumnezeirea Duhului şi de convingerea că El are întreaga fire dumnezeiască ţine nădejdea oamenilor de a fi ei înşişi îndumnezeiţi, de a deveni „temple ale lui Dumnezeu"[43]. Sfântul Chiril subliniază sfinţenia fiinţială a Sfântului Duh, fiindcă „prin El şi în El participă cineva la Dumnezeu cel Sfânt". Pnevmatomahii vedeau sfinţenia Lui ca fiind ceva adăugat şi spuneau că El „infuzează creaturilor o sfinţenie care nu este a Lui"[44].

Cuvântul Duhului este sfinţitor, este cuvântul lui Hristos, ca Unul ce grăieşte cele ale lui Hristos, ca Unul ce are aceeaşi fire cu El şi aceeaşi slavă. Sfinţenia Duhului nu vine din participare, „ci prin fire şi adevăr"[45]. Duhul Sfânt este El Însuşi Înţelepciunea, căci înţelepţeşte pe cele care sunt capabile de aceasta. Se dăruieşte oamenilor prin împărtăşire, prin sălăşluire, sfinţeşte pe om, împlineşte lucrarea dumnezeiască. El ştie pe cele ale lui Dumnezeu după fire, fiind mai presus de creaţie, deopotrivă cu Tatăl şi cu Fiul[46].

Rolul Duhului Sfânt în mântuirea oamenilor. Desăvârşirea firii omeneşti, ţelul vieţii noastre, este pentru Sfântul Chiril al Alexandriei legată de întipărirea în noi a chipului dumnezeiesc prin Duhul Sfânt. El explică totul plecând de la căderea în păcat a primilor oameni, care a însemnat îmbolnăvirea firii omeneşti. Dacă la început Duhul Sfânt modela această fire „după chipul dumnezeiesc", ce se afla întipărit în ea „ca o pecete", apoi Duhul s-a despărţit de ea, făcând loc stricăciunii. Pentru Sfântul Părinte, mântuirea înseamnă readucerea la armonia iniţială a existenţei celei căzute „în stricăciune, în falsitate şi în urâţenie". Este o lucrare de restaurare a chipului celui dumnezeiesc întunecat şi aduce îndreptarea oamenilor. Duhul Sfânt nu face doar să susţină existenţa omului, ci şi să îl aducă spre asemănarea cu Dumnezeu. Această lucrare devine realizabilă doar dacă El este deofiinţă cu Dumnezeu, dacă „a provenit din Dumnezeu şi este în El prin fire"[47]. Se vorbeşte şi

[42] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1089.
[43] *Ibidem.*
[44] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1120.
[45] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1121.
[46] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1124.
[47] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1113.

despre *înfierea noastră* prin Duhul, căci El ne face să devenim „fii ai lui Dumnezeu", prin participare şi după har[48].

Libertatea omului, dar al Duhului Sfânt. Prin felul cum a fost creat de Dumnezeu, omul a primit un dar de mult preţ, anume libertatea sa. Sfântul Chiril al Alexandriei leagă lucrarea Sfântului Duh în noi tocmai de dobândirea libertăţii. Căci „acolo unde este Duhul Domnului, trebuie căutată libertatea", fiindcă El are firea dumnezeiască liberă. Prin Duhul Sfânt, creaturile şi deci şi noi oamenii, dobândim slava libertăţii şi părăsim ceea ce Sfântul Părinte numeşte „ruşinea robiei". Duhul Sfânt se bucură prin firea Sa de demnitatea libertăţii, care este mai presus de creatură. De aceea, El „dacă se află în slava dumnezeirii prin fire, nu mai slujeşte, ci ne împarte mai degrabă nouă înşine libertatea ca un bun al Lui prin fire"[49].

Creştinul adevărat, un ostaş al lui Hristos. Vorbind despre armele creştinului, acest ostaş al lui Hristos, Sfântul Părinte compară cingătoarea cu virtutea râvnei lui depline, platoşa cu pavăza virtuţii dreptăţii creştine, credinţa cu un coif şi, mai puternică decât toate, ca o sabie ascuţită a Duhului Sfânt, având cuvântul lui Dumnezeu. Numai astfel purtând aceste arme, creştinul este capabil să lupte împotriva nălucirilor pe care ereticii vor să le aducă în viaţa lor[50].

Împărţirea harului Sfântului Duh. Sfântul Chiril al Alexandriei împarte harul în har pnevmatic şi somatic. Pleacă de la realitatea împărţirii omului în trup sensibil şi suflet spiritual. Vorbind de pildă despre Botezul creştin, el spune: „Prin Sfântul Duh se sfinţeşte sufletul omului, prin apă însă trupul"[51].

Alte lucrări ale Duhului Sfânt în oameni. Pentru om, adevărata bogăţie este sălăşluirea într-însul a lui Dumnezeu Însuşi, „nu primind un Duh străin şi separat de El fiinţial, ci pe Duhul cel din El şi în El şi propriu Lui şi purtător al domniei egale cu a Lui"[52]. Duhul Sfânt are puterea de a îndrepta pe cei care au păcătuit, fiind Dumnezeu, eliberează de neascultări şi osândă, ca unul ce este Dumnezeu după fire. Cunoaşterea lui Dumnezeu este definită de Sfântul Părinte ca fiind actul cunoaşterii Tatălui şi Dumnezeului tuturor, prin Fiul, în Duhul[53].

---

[48] Idem, *Că Unul e Hristos*, P.G. 75, col. 700A; Drd. Lucian Turcescu, *Hristologia Sfântului Chiril al Alexandriei*, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, an XLVI, nr. 4-6/ 1994, p. 57.

[49] Idem, *Despre Sfânta Treime,* P.G. 75, col. 1100.

[50] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1076.

[51] Idem, *Comentar la Ioan III*, 5, P.G. 73, col. 244D ; Magistrand D-tru Popescu, *Sfinţenia după Sfântul Chiril al Alexandriei*, în *Ortodoxia*, an XIII, nr. 2/1961, p. 239

[52] Idem, *Despre Sfânta Treime,* P.G. 75, col. 1093.

[53] *Ibidem*, P.G. 75, col. 1104.

Concluzii. Sfântul Chiril al Alexandriei, această distinsă personalitate a creştinismului primar, a răspuns exigenţelor teologice din secolele IV-V, mai ales în domeniul hristologiei şi pnevmatologiei. Învăţătura sa despre Sfântul Duh este în consens general cu Sfânta Tradiţie şi Sfinţii Părinţi. În lucrarea „Despre Sfânta şi cea deofiinţă Treime", Sfântul Părinte îşi propune să prezinte, într-o formă afirmativă, tema deofiinţimii Fiului cu Tatăl şi a deofiinţimii Duhului cu celelalte două Persoane Treimice. Se urmăreşte înţelegerea sensului adânc al mântuirii oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt, Cel deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul.

Sfântul Părinte, în contextul patristic, dă prioritate Tradiţiei ca mărturie. El s-a arătat continuatorul Tradiţiei Bisericii, al Părinţilor şi scriitorilor anteriori lui, a căror mărturie o aminteşte în sprijinul învăţăturii sale. Dintre aceştia enumerăm pe: Didim cel Orb, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Ambrozie al Milanului, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie al Nissei şi Sfântul Grigorie Teologul.

În ce priveşte atitudinea Sfântului Chiril al Alexandriei faţă de eretici în general şi de pnevmatomahi în special, trebuie remarcat că pentru el, apărarea adevăratei învăţături a constituit o preocupare permanentă şi a ocupat un loc de frunte în ansamblul întregii sale activităţi pastorale şi teologice. Ducând pe calea pierzaniei pe creştinii ce au conştiinţa mai slabă, ereticii păcătuiesc în primul rând împotriva lui Hristos. Se face o împărţire a acestei categorii de eretici antitrinitari, care închid pe Duhul Sfânt în limitele înguste ale creaţiei, vorbind despre un intermediar, ce nu este după fire nici Dumnezeu, dar nici creatură. În încercarea lor de a-şi justifica învăţătura greşită, ereticii tâlcuiau tendenţios unele versete din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament.

Dintre atributele divine, Sfântul Chiril al Alexandriei vorbeşte despre nestricăciunea, despre veşnicia şi despre neschimbabilitatea firii dumnezeieşti, despre egalitatea Duhului cu Tatăl şi cu Fiul, sau despre atotştiinţă. Se subliniază terminologia trinitară cu precizie. Firea Duhului este aceeaşi cu a Tatălui şi a Fiului, este negrăită. Fiecare ipostas divin are întreagă într-Însul firea dumnezeiască, dar şi însuşirile specifice lui. Învăţătura Sfântului Chiril al Alexandriei este cea a Bisericii creştine ortodoxe de totdeauna, prezentând firea divină una şi simplă, dar şi cele Trei Ipostasuri. Pe de o parte, avem deci simplitate, bogăţie nesfârşită şi unitate în fiinţă, iar pe de alta, deosebirea ipostasurilor. Faptul că Duhul are puterea îndumnezeitoare arată că El nu este creat. Îndumnezeind pe oameni după har, Duhul este mai înalt decât toate creaturile. O altă distincţie este aceea dintre purcederea Duhului din Tatăl şi dăruirea Lui către făpturi de Fiul. Duhul Sfânt este împreună-numărat cu Tatăl şi cu Fiul. Lucrările Duhului sunt dovada dumnezeirii Sale.

Se vorbeşte şi despre rolul Duhului Sfânt în mântuirea oamenilor. Desăvârşirea firii omeneşti, ţelul vieţii noastre, este legată de întipărirea în noi a chipului dumnezeiesc prin Duhul Sfânt, prin Care devenim „fii ai lui Dumnezeu", prin

participare şi după har. Sfântul Părinte leagă lucrarea Sfântului Duh în noi de dobândirea libertăţii. Vorbind despre armele creştinului, acest ostaş al lui Hristos, compară cuvântul lui Dumnezeu cu Duhul. Împarte harul în har pnevmatic şi somatic. Există şi alte lucrări ale Duhului Sfânt în oameni.

Pr. Lector Dr. Constantin Băjău
Facultatea de Teologie Ortodoxă Craiova

Abstract: *The article reviews St Cyril of Alexandria's general doctrine about the Holy Spirit in order to establish his consensus with other previous Eastern theologians like Dydim the Blind, Basil the Great, Ambrose of Milan, Gregory of Nyssa, and Gregory of Nazianz. In his writing „About the Holy and Consubstantial Trinity", the main theme is to argue the consubstantiality of the Son and the Father and the consubstantiality of the Holy Spirit with the Son and the Father, which he dealt with in pursuing the understanding of the profound sense of human's salvation through the Spirit's work. For him, the completion of human nature, the very aim of our life, is realized by imprinting in our own nature the God's image through Holy Spirit, by which we become „Sons of God". Regarding the attitude of St Cyril of Alexandria towards heretics, and especially the pneumatomachoi, one must notice that for him the protection of the Orthodox teaching meant an incessant preoccupation.*

EVALUAREA ORTODOXĂ A ÎNVĂŢĂTURII MILENARISTE ŞI A CAUZELOR CARE AU GENERAT-O*

1. Abateri doctrinare.

În pomenirea, aducerea-aminte sau anamneza pe care preotul o face la Sfânta Liturghie, după rostirea cuvintelor de instituire a Tainei Euharistiei („Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea!"), se include şi „cea de-a Doua şi slăvită Venire". Evenimentul este afirmat şi în Simbolul de Credinţă din 381: „şi iarăşi va să vină cu slavă, să judece viii şi morţii, a cărui împărăţie nu va avea sfârşit".

La Sfânta Liturghie, credincioşii se roagă pentru „răspuns bun la Dreapta Judecată a lui Hristos". Or, a Doua Venire, întoarcerea lui Iisus Hristos, îmbrăcat în umanitatea Lui înviată şi glorificată la înălţarea la cer, nu este o speculaţie sau un mit. El va veni din nou, va veni în curând (Matei XXV, 31-46), dar nimeni nu poate preciza venirea Sa (I Tesaloniceni IV şi V). Evangheliile amintesc de semne discrete ale venirii Sale şi ale sfârşitului veacului (Matei XXIV, 3-35;Luca XXI, 7-36), dar nu cuprind calcule despre timpul, despre ziua în care vine Domnul (Matei XXIV, 36, 42), despre începutul şi sfârşitul „mileniului" care precede judecata finală (I Tesaloniceni V,1-5), despre momentul exact al restabilirii împărăţiei[1].

Hiliaştii grupează, însă, desfăşurarea evenimentelor de la sfârşitul lumii în trei etape; în prima etapă, ar avea loc învierea drepţilor, a Doua Venire a lui Iisus Hristos, înălţarea drepţilor la cer, nimicirea nelegiuiţilor şi legarea satanei[2]. A doua etapă ar cuprinde judecarea nelegiuiţilor de către Sfinţi. După unii milenarişti, acest fapt s-ar produce nu pe pământ, ci în cer, deoarece pământul va fi pustiit. La sfârşitul celor 1000 de ani, ar avea loc coborârea Ierusalimului Sfânt, dezlegarea satanei, aducerea nelegiuiţilor în faţa lui Dumnezeu, nimicirea păcatului şi înnoirea pământului.

---

* Lucrare alcătuită în cadrul pregătirii pentru doctorat, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Nicolae Achimescu, care a dat şi avizul pentru publicare.

1. Pr. Prof. I. Bria, *Comentariu la Catehismul Ortodox*, Editura „Oastea Domnului", Sibiu, 2000, p. 113.

2. N. Stănescu, *Hiliasmul şi incoerenţele lui*, în Rev. „Ortodoxia", an IX(1957), p. 246

Primul eveniment ar fi, deci, „învierea celor drepţi" sau „prima înviere", deosebindu-se de „învierea păcătoşilor" sau „a doua înviere", care va avea loc la sfârşitul mileniului, când va fi şi judecata din urmă. Prin urmare, învierea drepţilor şi cea a păcătoşilor nu vor avea loc în acelaşi timp, ci separat, la un interval de 1000 de ani[3]. La a doua venire, în mărire, a Domnului Hristos va avea loc învierea celor drepţi pentru a primi viaţa veşnică, iar după 1000 ani, învierea celor nelegiuiţi, pentru a primi osânda veşnică, adică moartea cea de a doua[4].

Eroarea despre „prima înviere", ca şi cea despre „a doua înviere" este dedusă de milenarişti (hiliaşti) din Apocalipsă (XX, 4-5). Citind în acelaşi capitol versetele 6 şi 14, în care se vorbeşte şi de „a doua moarte", înţelegem că trebuie să fie şi o „primă moarte". Biserica noastră foloseşte aceste două formule în sensuri cu totul deosebite de ale milenariştilor. În sprijinul acestei învăţături, milenariştii aduc textele eshatologice din epistolele Sf. Apostol Pavel, „pentru că Însuşi Domnul, întru poruncă, la glasului arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi" (I Tesaloniceni IV,16) şi „... fiecare în rândul cetei sale: Hristos începătură, apoi cei ai lui Hristos, la venirea Lui" (I Corinteni XV, 23), unde el vorbeşte despre învierea morţilor. Din primul text înţelegem că „cei morţi întru Hristos" vor învia „întâi", după care va avea loc prefacerea celor vii (v. XVII); această deosebire în timp, între învierea celor drepţi şi cea generală, nu trebuie dusă prea departe, căci nu sunt două învieri, ci una singură.

Aici se vorbeşte, deci, după rânduială, iar nu după timp. Această rânduială este păstrată pretutindeni: întâi se vor scula morţii şi apoi urmează prefacerea celor vii (conform I Corinteni XV, 51-52): „iată, taină vă spun vouă: nu toţi vom muri, dar toţi ne vom schimba deodată, într-o clipeală de ochi la trâmbiţa cea de apoi. Căci trâmbiţa va suna şi morţii vor învia nestricăcioşi, iar noi ne vom schimba"[5].

Din al doilea text înţelegem că, la învierea cea din urmă, planul divin de mântuire a lumii va fi desăvârşit prin Hristos. Atunci toată creştinătatea va alcătui o singură ceată: Biserica triumfătoare, iar Fiul, ca Mesia, o va prezenta Tatălui: „ şi ca s-o înfăţişeze Sieşi, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură sau altceva de acest fel... " (Efeseni V, 27), inaugurând Împărăţia cea veşnică în care Dumnezeu, cel în Treime, va fi lăudat în veci[6].

3. P. Paulini, *Sfârşitul lumii după ipotezele ştiinţei moderne şi în lumina profeţiilor biblice*, Bucureşti, 1946, pp. 81-96.

4. *Adventiştii de ziua a şaptea cred... O expunere biblică a celor 27 de puncte fundamentale de doctrină*, Casa de Editură „Cuvântul Evangheliei", Bucureşti, 1993, pp. 506-549; vezi şi *Statutul de organizare al cultului creştin adventist de ziua a şaptea din România*, publicat în „Monitorul Oficial" (Partea I-a), Bucureşti 1946, art. VI şi *Statutul de organizare din 1950*.

5. Magistr. D. Vasilescu, *Originea şi aspectele milenarismului din punct de vedere dogmatic în primele două veacuri creştine*, în rev. „Studii Teologice", seria a II-a, anul XVI, nr. 5-6, mai-iun., Bucureşti, 1964, pp. 342 ş.u.

6. Petru Rovenţa, *Explicarea Epistolei I Tesaloniceni*, Bucureşti, 1937, p. 116.

Pentru ortodocşi, „învierea cea dintâi" este o înviere la o nouă viaţă prin credinţa creştină sau prin Botez (Ioan III, 5), adică botezarea oamenilor şi intrarea lor în viaţa creştină prin care îşi pregătesc fericirea de veci. Această pregătire începe cu îndreptarea (purificarea) prin Botez şi se încheie cu trecerea sufletului din viaţa prezentă în cea viitoare, în Biserica triumfătoare. „Învierea a doua" nu este alta decât învierea comună, universală a trupurilor morţilor, atât a celor sfinţi, cât şi a celor păcătoşi, pentru judecata universală[7].

Admiţând cele două învieri, pentru cele două categorii, de drepţi şi de păcătoşi, în mod inevitabil deducem că hiliaştii pretindeau că sunt şi două parusii ale Domnului: una la începutul mileniului şi alta la sfârşitul lui, urmate de câte o judecată pe care Hristos o va face mai întâi drepţilor şi apoi păcătoşilor. Prin interpretarea falsă a unui text din Epistola către Evrei, afirmau că la începutul celor o mie de ani, Domnul se va arăta a doua oară ca să aducă mântuirea celor ce-L aşteaptă. La finele acestui mileniu, după ce se va termina lucrarea de judecată, Hristos va dezbrăca haina de Suprem Judecător şi se va arăta ca împărat, împreună cu toţi sfinţii Săi şi atunci vor învia nedrepţii din mormintele lor[8]. Învăţătura milenariştilor, potrivit căreia vor fi două veniri ale Mântuitorului şi două judecăţi publice, este cu totul străină Bisericii Ortodoxe. Această învăţătură este împotriva adevărurilor revelate ale Bisericii, potrivit cărora Iisus Hristos va veni o singură dată, ca să judece atât pe drepţi cât şi pe păcătoşi, la vremea cunoscută numai de Dumnezeu.

Mântuitorul a avut o învăţătură limpede privitoare la venirea Lui pentru Judecata din urmă: „nu vă miraţi de aceasta; că vine ceasul în care toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi cei ce au făcut cele bune, spre învierea vieţii, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osândirii" (Ioan V, 28-29). Un singur glas se va auzi şi atunci se vor scula atât drepţii cât şi păcătoşii. Acest adevăr l-a înfăţişat Mântuitorul, nu o dată, ci de mai multe ori, în diferite pilde, spunând că va fi un singur „seceriş" şi pentru „grâu" şi pentru „neghină" (Matei XIII, 30; 41-43). O singură dată va veni Mirele pentru toate fecioarele (Matei XXV, 1-13); o singură dată va veni Stăpânul, ca să ceară socoteală tuturor lucrătorilor din via Sa (Matei XXI, 33-41); în acelaşi timp, va cere socoteală tuturor despre talanţii pe care i-a încredinţat (Matei XXV, 14-30; XVIII, 23, 35), iar asupra adevărului judecăţii particulare Apostolul Pavel zice: „şi precum este rânduit oamenilor o data să moară, iar după aceea să fie judecata, tot aşa şi Hristos, după ce a fost adus odată jertfă, ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se va arăta celor ce cu stăruinţă Îl aşteaptă spre mântuire" (Evrei IX, 27-28)[9].

7. *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, editată de un colectiv de profesori de la Institutele Teologice, vol. II, Bucureşti, 1958, p. 996.

8. Gr. Comşa, *Cheia sectelor religioase din România*, Arad, 1930, p. 100.

9. Pr. P. Deheleanu, *Manual de Sectologie*, Arad, Diecezana, 1948, pp. 496-497

Prin „moartea cea dintâi” înţelegem moartea care intervine atunci când sufletul se desparte de trup. „Moartea a doua” va fi aceea când sufletul, împreună cu trupul va trebui să sufere în viaţa de dincolo de mormânt chinurile de veci. Prin dezlegarea satanei despre care vorbesc versetele 7-9 din cel de-al XX-lea capitol al cărţii Apocalipsa înţelegem că el va recăpăta puterea pierdută înainte de sfârşitul lumii, dar numai pentru un timp foarte scurt, iar Gog şi Magog sunt „reprezentanţii biruinţei lui Dumnezeu”, neştiind despre ei decât cele expuse în cartea Facerii X, 2, şi anume că fiii lui Iafet au fost: Gomer, Magog, Madai, Iavan, Tubal, Meşeh şi Tiras[10].

Dat fiind faptul că erezia milenaristă are drept suport cartea Apocalipsei, care aparţine genului profetic, greu de înţeles, se cuvine a spune că cea mai bună interpretare a mileniului Apocalipsei este aceea care înţelege prin cei „o mie de ani” o epocă nelimitată; prin „împărăţia lui Hristos şi a Sfinţilor Săi pe pământ”, o stare de fericire şi binecuvântare spirituală; prin „legarea diavolului”, o limitare relativă a puterii satanice din lume; prin „învierea cea dintâi”, renaşterea creştină prin har, credinţă şi fapte bune; prin „moartea cea de-a doua”, condamnarea păcătoşilor la chinurile iadului cu prilejul judecăţii universale; prin „dezlegarea lui satan după trecerea celor o mie de ani”, ultimele încercări ale diavolului de a îndepărta pe credincioşi de Hristos (cf. II Tesaloniceni II, 1-12); prin „împărăţia de o mie de ani”, toată epoca de la Întrupare la Parusia Domnului[11].

Vom mai arăta în încheierea acestui subpunct că erezia hiliastă (milenaristă) a îmbrăcat două forme: una vulgară şi una spirituală. Prima are în vedere restabilirea de către Mesia pe pământ a Ierusalimului celui nou, în toată măreţia lui de odinioară, Acesta stăpânind împreună cu drepţii înviaţi, timp de o mie de ani, împărtăşindu-se din toate plăcerile senzuale, până la desfrâu. Totodată, cultul mozaic ar urma să fie restabilit în toată splendoarea lui de mai înainte.

Potrivit învăţăturii creştine, e de neacceptat o astfel de concepţie, în baza căreia Iisus Hristos va întemeia pe pământ o împărăţie de libertinaj, unde „cei aleşi” ar mai putea încă o dată să guste dintr-o viaţă imorală, înainte de intrarea lor solemnă şi definitivă în împărăţia cerului.

În plus, ideea de restabilire a mozaismului nu este deloc creştină, deoarece, după creştini, Legea lui Moise a avut nu numai un caracter pregătitor. Prin venirea lui Hristos, Legea ceremonială a Vechiului Testament a încetat pentru totdeauna, fiind depăşită de legea iubirii pe care El a instituit-o.

A doua formă, cea spirituală sau moderată a milenarismului, susţinea că, în timpul mileniului, drepţii se vor bucura în cer, în prezenţa lui Iisus Hristos. Întrucât

10. *Studiul Vechiului Testament*, editat de un grup de profesori de la Institutele Teologice, Bucureşti, 1955, p. 148.

11. Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Introducere în exegeza Noului Testament*, Bucureşti, 1955, p. 1176.

se presupunea că ei ar duce o viaţă cerească, ar părea că merită acest apelativ de „hiliasm spiritual". Ei nu vorbeau despre o viaţă după trup, care s-ar petrece în timpul mileniului, dar învăţau că ea ar forma specificul vieţii creştine, care va începe la sfârşitul împărăţiei de o mie de ani, după nimicirea păcătoşilor. Deşi, după învăţătura lor, numai cei aleşi vor gusta bunuri, din punct de vedere moral permise, adică bunuri spirituale, totuşi realitatea e alta.

Ca şi milenariştii de factură vulgară, şi ei îşi întemeiază învăţătura pe aceleaşi texte scripturistice şi pe aceeaşi pericopă din Apocalipsa Sf. Ioan Teologul (XX, 1-10). Falsa lor învăţătură se vădeşte de la început, deoarece, pe de o parte, vorbeau de schimbarea celor drepţi în corpuri nemuritoare, spirituale, iar pe de altă parte, vorbeau de bogăţiile şi comorile poporului lui Dumnezeu, care trăieşte în pace şi prosperitate. Prin urmare, nădăjduiau că se vor bucura de o deosebită bunăstare materială[12].

O altă contradicţie este aceea că la început vorbesc de „fiii învierii", iar mai apoi, susţin că drepţii aceştia se vor înmulţi, vor creşte, vor îmbătrâni, vor fi drepţi, dar totuşi printre ei se vor găsi şi păcătoşi, nu vor cunoaşte moartea, dar vor trăi câteva sute de ani, deci nu în veşnicie şi nici cel puţin o mie de ani.

Mântuitorul Iisus Hristos condamnă o asemenea concepţie, zicând: „că la înviere nici nu se însoară nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Matei XXII, 30), iar Sf. Apostol Pavel spune: „împărăţia lui Dumnezeu nu este mâncare şi băutură, ci dragoste şi pace şi bucurie în Duhul Sfânt" (Romani XIV, 17), sau „... carnea şi sângele nu pot să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu, nici stricăciunea nu moşteneşte nestricăciunea" (I Corinteni XV, 50).

Nici Sfânta Scriptură şi nici Sfinţii Părinţi nu ne învaţă nimic despre o împărăţie milenară a lui Iisus Hristos cu drepţii, ci chiar şi atunci când ne asigură că „tot cel ce va lăsa casa sau pe fraţi sau pe surori sau pe tată sau pe mamă... pentru numele Meu, însutit va lua şi viaţa de veci va moşteni" (Matei XIX, 29), se referă tot la bunurile spirituale pentru cei ce se ostenesc în numele Său.

Pentru adevăraţii creştini, Împărăţia lui Dumnezeu în lume este Biserica întemeiată de Iisus Hristos, ai cărei credincioşi sunt strâns legaţi prin dragostea şi credinţa în mesianitatea şi dumnezeirea Întemeietorului ei.

2. Cărţile apocrife şi interpretările eshatologice eronate ale unor versete din Biblie, surse pentru calculele milenariste.

2.1. Profeţii exilici.

Începuturile milenarismului sau hiliasmului se leagă de nădejdile lui Israel în împărăţia pământească a lui Mesia. Ceea ce i-a determinat, însă, să aştepte un

12. J. T. Rutherford, *Domnia păcii, speranţa lumii*, trad. din lb. franceză, Ed. Societe des Bibles et des Tracts, Brooklyn, Paris-Bruxelles (fără an de apariţie), p. 17.

liberator politic, care va întemeia o împărăţie pământească, unde cu poporul cel ales va domni peste păgâni şi duşmanii lor, a fost, fără îndoială, situaţia politică şi socială în care s-a găsit iudaismul după repetate captivităţi şi după cucerirea romană. Lipsit de ţară proprie şi de independenţă, cu teritoriul călcat de păgâni, cu Templul profanat, cu mândria sa religioasă de „popor ales", se găsea acum într-o stare de frământări, dar cu nădejdi în viitor. Cu toate nenorocirile pe care le anunţă profeţii că se vor abate asupra lui Israel, poporul este încă departe de a considera relaţia lui Iahve cu poporul Său ca fiind ruptă definitiv.

Cu toate că pedeapsa era inevitabilă pentru abaterile de la credinţa adevărată, Iahve nu şi-a întors încă „sufletul său de la Ierusalim" (Ieremia VI, 8). Pedepsele trimise de Iahve au avut un caracter şi un scop instructiv-pedagogic. Pentru a putea fi salvat, „Ierusalimul trebuia mai întâi să-şi curăţească inima de rău" (Ieremia IV, 14)[13].

Din starea aceasta a iudaismului distingem, de la început, două genuri de propovăduiri mesianice: unul în sens larg, după care milenarismul este aşteptarea lui Dumnezeu pe pământ la sfârşitul veacurilor, şi altul în sens strict, potrivit căruia va veni un stăpânitor politic, care va guverna lumea în calitate de locţiitor vizibil al lui Dumnezeu.

Deşi nici una din profeţiile Vechiului Testament nu se aplică la unul din aceste sensuri, totuşi, speranţa generală că Iahve trebuie să vină pentru a stăpâni efectiv popoarele, cuprinde începutul ideii unui mijlocitor, a unui reprezentant uman. Proorocii înşişi profetizau continuu, venirea lui Mesia, care avea să coincidă cu începutul unei ere de prosperitate şi fericire pentru Israelul regenerat. Ca urmare a acestui fapt, autorii Apocalipselor apocrife începuseră să descrie, în culorile cele mai pastelate, fericirea drepţilor, în timpul domniei lui Mesia[14].

Apocalipsele sunt cele care ne dau mărturie despre modul în care iudeii au întreţinut speranţa mesianică, înainte şi după venirea lui Hristos. Cauzele nu sunt altele, decât persecuţiile poporului iudeu în timpul lui Antioh Epifaniu (175-164 î.Hr.), ocuparea Ierusalimului de Pompei (63 î.Hr.), nimicirea Oraşului Sfânt de Titus în anul 70 d.Hr., stări, desigur, destul de grele pentru credincioşii israeliţi, cărora nu le mai rămăsese decât singura mângâiere în împărăţia terestră a lui Mesia[15].

Dintre Apocalipsele apocrife care vorbesc despre această învăţătură a milenarismului, menţionăm mai întâi Cartea Jubileelor, Mica Geneză sau Apocalipsul lui Moise, scrisă la sfârşitul veacului al II-lea î.Hr., care anunţă un timp când oamenii

---

13. Drd. Petru Semen, *Sensul expresiei „Iom-Iahve" – „Ziua Domnului" la profeţii Vechiului Testament*; în rev. „Studii Teologice", seria a II-a, anul XXX, nr.1-2, ian-feb., Bucureşti, 1978, p. 154.

14. G. Bardy, *Millénarisme*, art. în „Dict.de Theol.Cath.", t. X, 2, col. 1760.

15. L. Dennefeld, *Messianisme*, art. în „Dict. De Theol. Cath.", t. X, 2, 1928, cf. col. 361-362, 369; 1405; 1511.

vor trăi mai mulţi ani decât trăiau mai înainte: „venirea acestei epoci se apropie, fiind hotărâtă mai dinainte pentru a se împlini după săptămâni şi jubilee. În această vreme, fiii vor începe căutarea legilor şi reîntoarcerea la căile dreptăţii. Zilele lui vor spori din generaţie în generaţie, până când se vor apropia de o mie de ani, atingând astfel o cifră mai ridicată decât cea de mai înainte. Toţi vor fi ca nişte copii şi oameni tineri. Vor trăi în pace şi bucurie şi nu va mai exista nici un rău..." (XXXIII, 24-31)[16].

Amănunte asupra soartei fericite a celor „aleşi", care vor trăi atunci cu Domnul duhurilor, ne înfăţişează şi Parabolele lui Enoh (XLI-XLII). Autorul scrierii apocrife atribuită lui Enoh, care este anterioară anului 170 î.Hr., crede că fericirea adusă iudeilor prin venirea lui Mesia, va fi gustată pe pământ vreme îndelungată şi va fi inaugurată printr-o judecată (XVIII-XXXVI).

Într-o altă scriere apocrifă, „Testamentul celor doisprezece patriarhi", se vorbeşte, de asemenea, despre era de aur pentru „poporul ales", care se va înfiinţa cu învierea morţilor. Domnul se va face cunoscut tuturor şi va face dreptate şi judecată pe pământ pentru mulţi ani. Apoi, Cartea a IV-a a lui Ezdra înfăţişează împărăţia mesianică aşteptată de iudei ca pe o pregătire pământească a fericirii cereşti, care se va încheia cu învierea generală şi judecata din urmă [17].

Tot cu privire la venirea lui Mesia cel adevărat şi împărăţia Sa, „care nu-i din lumea aceasta" (Ioan XVIII, 36), alţi rabini iudei preferă un timp de 1000 de ani în raport cu săptămâna creaţiei. Cele şase zile, timpul când Dumnezeu a creat lumea, ar corespunde cu şase mii de ani, cu care se prelungeşte istoria omenirii, timp când drepţii se vor bucura în aşteptarea ultimei judecăţi. Dintre aceşti rabini amintim pe Rabi Iehuda (mort la 217 î.Hr.) şi Rabi Akiba (mort la 135 î.Hr.). Rabi Eliazar, care trăieşte spre sfârşitul veacului apostolic, scrie că împărăţia mesianică ce va să vină va dura, după calculele sale, o mie de ani, având a recompensa toate suferinţele îndurate de Israel de-a lungul zbuciumatei sale istorii naţionale[18].

Observăm, deci, din cele arătate, că ideea Parusiei şi a împărăţiei milenare era o preocupare intensă a poporului iudeu, ilustrată din plin de scrierile aprocrife. Pentru a le conferi o cât mai mare autoritate, autorii atribuiau scrierile lor apocaliptice unor oameni aleşi, recunoscuţi în istoria lui Israel pentru pietate şi înţelepciune, ca: Enoh, Noe, Daniil, Ezdra etc. Aceştia însă nu fac altceva decât să întreţină artificial, în spiritul contemporanilor lor, credinţa în Mesia şi speranţa într-un viitor mai fericit.

---

16. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*, Paris, 1931, p.118.

17. E. Mangenot, *Apocalypses apocriphes*, art. în „Dict. De Theol. Cath.", t. I, Paris, 1923, col. 1483-1487.

18. G. Bardy, *op. cit.*, col. 1760, 1762.

Adevăraţii profeţi ai Vechiului Testament, insuflaţi de Dumnezeu, se adresau direct poporului şi prezentau cuvintele şi scrierile lor ca preziceri divine, fără a împrumuta numele unor personaje biblice anterioare. Ei învăţau pe credincioşi nu despre venirea glorioasă a lui Mesia, care va fi cea de a doua venire a Lui, ci istoria şi situaţia poporului din vremea aceea. Compuse în cea mai mare parte într-o epocă de frământări, atunci când iudeii erau sub dominaţia popoarelor străine, alcătuirea Apocalipselor este explicabilă[19].

Vom încerca să evidenţiem încă câteva trăsături ale acestor aşteptări mesianice. Întâi de toate, trebuie spus că mesianismul iudaic este rezultatul unui îndelungat proces istoric în care poporul ales a primit semnele prezenţei lui Dumnezeu. Mişcarea mesianică, al cărei început trebuie căutat în vremea Patriarhilor, reinterpretată apoi în timpul captivităţii, a dobândit un elan deosebit începând cu războaiele Macabeilor, pentru a rezista presiunilor din epoca elenistică, de-a lungul secolului al IV-lea î.Hr. Într-adevăr, dezvoltarea activităţii mesianice evreieşti a luat forma unei reacţii de identitate în faţa puterii dinastiilor rezultate din imperiul lui Alexandru cel Mare. Timp de 200 de ani, evreii din Palestina s-au aflat sub dominaţia Lagizilor, pentru ca mai apoi să cadă sub cea a Seleucizilor până în 142 î.Hr. În timpul primei perioade, cea a Lagizilor, s-a dezvoltat o mişcare naţionalistă relatată în cartea Estera[20].

Mesianismul iudaic s-a născut ca un răspuns la ameninţarea aneantizării socio-politice a poporului lui Israel şi rămâne totdeauna marcat de această trăsătură revendicativă pentru supravieţuire, a unei naţiuni orientate mereu spre revoltă. Cel de al doilea secol î.Hr. a însemnat pentru Israel o puternică mişcare în domeniul politic şi religios. Succesiunea rapidă a dinastiilor a adus o profundă stare de instabilitate în Orientul Apropiat, iar mişcarea religioasă a găsit astfel un teren prielnic pentru dezvoltarea laturii ei sectare. Comunitatea eseniană de la Qumran, mai cu seamă, a devenit pentru evrei către anii 152-150 î.Hr. un loc de înaltă afirmare naţională şi religioasă. Cucerirea Ierusalimului de către romani însemna pentru evrei instalarea păgânismului pe pământul sfânt. Timpul tăcerii lui Dumnezeu a devenit aproape intolerabil pentru mica rămăşiţă a lui Israel.

În acest mediu de ocupaţie, politică şi militară, este de înţeles apariţia unor noi aşteptări mesianice. Tendinţa cea mai populară era aceea de a restaura monarhia davidică. Principala mişcare mesianică în Israel a fost pentru început cea care viza refacerea instituţiilor sale.

---

19. Magistr. D. Vasilescu, *op. cit.*, p. 337.

20. J. Coppens, *Le Messianisme Royal. Ses origines, son développement, son accomplissement*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, pp. 99-127.

Primele obiective ale acestei mişcări naţionaliste erau: independenţa teritorială, controlul asupra instituţiilor sociale şi politice şi nu în ultimul rând reconstruirea Templului din Ierusalim. Dumnezeu era rugat să intervină din nou ca şi altădată „cu putere mare şi cu braţ înalt" (Ieşire XXXII, 11) pentru a-şi izbăvi poporul din mâinile păgânilor. Modelul care inspira această ideologie naţionalistă se regăseşte foarte clar descris în Psalmul LXXI, 12-15[21].

Obiectivul modelului davidic era, deci, restaurarea monarhiei. Mesia - Regele, anunţat de la începutul captivităţii babilonice, trebuia să vină pentru a alunga idolatria instaurată pe pământul promis de Dumnezeu Patriarhilor[22]. Mesianismul davidic va avea câştig de cauză numai pentru moment. Această „epocă de aur" n-a putut dura prea mult timp din cauza creşterii puterii popoarelor vecine şi a infidelităţii poporului ales, după cum anunţau mereu profeţii[23].

Al doilea model mesianic în vogă pentru evreii din timpul dominaţiei elenistice este de natură apocaliptică. Unii istorici evrei îl consideră un substitut în faţa eşecurilor militare ale Macabeilor, în proiectul lor de restaurare davidică. Profetul Daniel a fost purtătorul de cuvânt al acestei mişcări spirituale, care s-a răspândit peste tot în Iudeea şi în diaspora evreiască. Imaginea preferată a profetului era aceea a Fiului Omului (Bar Adam), care se pogora din cer în carul Său de foc [24].

Trăsăturile caracteristice ale acestui model mesianic păreau a fi raportate mai degrabă la necesitatea unei intervenţii divine care să aibă drept scop judecarea nedreptăţii (cf. Daniel XII, 4) şi răsplătirea celor drepţi după acest moment de mânie. Într-adevăr, sensul ultim al profeţiilor cuprinse în cartea lui Daniel este anunţarea timpului împlinirii sub forma unei catastrofe iminente de ordin cosmic şi politic: „şi în vremea aceea se va scula Mihail, marele voievod, care ocroteşte pe fii poporului tău, şi va fi vreme de strâmtoare cum n-a mai fost de când sunt popoarele şi până în vremea de acum. Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit, şi anume oricine va fi găsit în carte" (Daniel XII,1).

21. „că a izbăvit pe sărac din mâna celui puternic şi pe sărmanul care nu avea ajutor. Va avea milă de sărac şi de sărman şi sufletele săracilor va mântui: de camătă şi de asuprire va scăpa sufletele lor şi scump va fi numele lor înaintea Lui. Şi va fi viu şi se va da Lui din aurul Arabiei şi se vor ruga pentru el pururea; toată ziua Îl vor binecuvânta pe El".

22. În acest sens, rugăciunea făcută înaintea morţii de preotul Matatia ilustrează foarte bine mentalitatea mesianică macabeană: *„şi s-au apropiat zilele lui Matatia să moară şi a zis fiilor săi: acum s-au întărit trufia şi certarea şi vremea sfârşitului şi urgia mâniei. Acum, dar, fiilor, râvnitori fiţi legii şi daţi sufletele voastre pentru legătura părinţilor noştri..."* (I Macabei II, 49-50 ş.u.).

23. Carlos Mendoza-Alvarez, O.P. (Prof. à l'Université Pontificale du Mexique), *Théologie de la Révélation*, cours principal de Théologie fondamentale à l'Université du Fribourg, Fribourg, 2000, pp.81-83.

24. *„am privit în vedenia de noapte şi, iată, pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui. Şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile Îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată"* (Daniel VII, 13-14).

Modelul mesianic apocaliptic este centrat pe angoasa zilei când Dumnezeu va veni să judece lumea, ziua mâniei divine dinaintea răsplătirii. În locul mişcării militare, al doilea model face o deplasare semnificativă, pe de o parte, către puterea divină, iar pe de altă parte, către revenirea la ascultare a poporului evreu, poporul Legii. Această mişcare spirituală pare să fi dat naştere, în cele din urmă, mişcărilor eseniene şi baptismale din jurul Iudeii şi Galileii, în timpul lui Iisus Hristos, despre care amintesc sfinţii evanghelişti şi sursele intertestamentare din primul secol d.Hr.

În fine, al treilea model mesianic al tradiţiei religioase ebraice este cel eshatologic, care schimbă perspectiva apocaliptică deja existentă, aceea a aşteptării Fiului Omului pentru a judeca nedreptatea, cu un limbaj paradoxal, care se referă la îndurarea suferinţei ca mijloc de îndreptare. În epoca exilului în Babilon existau deja cele patru poeme redactate de un personaj anonim („Servitorul, robul Domnului") şi numit Deutero-Isaia[25].

În ceea ce priveşte identitatea acestui personaj, specialiştii nu s-au pus încă de acord. Este sigur însă că Deutero-Isaia o menţine în anonimat. Unii autori au afirmat că el anunţă naşterea „Prinţului" care va elibera poporul captiv. Alţii semnalează faptul că „Servitorul" este un personaj real care trebuie să vorbească poporului lui Israel şi care îşi va asuma în cele din urmă vocaţia sa de Mesia. Acest model mesianic s-a bucurat doar de aprecierea unui grup restrâns de credincioşi evrei, anawimii, care erau în aşteptarea unui Mesia –Servitor care să devină „lumina tuturor popoarelor"[26].

Neînţelegându-L, însă, pe Mântuitorul Hristos, mai mult chiar, răstignindu-L, pentru că S-a numit pe Sine Fiu al lui Dumnezeu, unii reprezentanţi ai partidelor religioase iudaice, împietriţi la inimă, nu I-au urmat învăţătura, iar alţii I-au falsificat-o. În acest context se înscrie şi sincretismul milenist susţinut de Apocalipsele iudeo-creştine[27].

În încheiere, vom sintetiza principalii factori[28] care au contribuit la apariţia acestor „apocalipse" şi a ereziei milenariste :

Un rol important trebuie să fi jucat influenţele dualiste ale religiei Iranului, de unde ar proveni ideile despre înviere, rai şi iad etc.

Dezvoltarea religiozităţii legaliste şi cultice, precum şi a ideii de „curăţenie" religioasă în timpul şi după captivitatea babilonică, în jurul Templului şi al sinagogii, puterea preoţimii saducheilor, împreună cu alianţele lor politice fără nici o nuanţă

25. O unitate literară care reuneşte patru poeme (Isaia XLII, 1-4, 5-9; L, 4-9 şi LII, 13-LIII, 12) într-un fel de simfonie metaforică care face trimitere la moarte şi înviere.

26. Carlos Mendoza-Alvarez, O.P., *op. cit.*, pp. 84-86.

27. Diac. P. I. David, *op. cit.*, p. 371

28. Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, traducere de Pr. Dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1997, pp.15-17.

religioasă (perşii, grecii, romanii) şi a fariseismului legalist, cu deja cunoscutul dispreţ faţă de slăbiciunile poporului, au împins mişcarea populară religioasă spre învierea profetismului, prin intermediul unei noi interpretări a vechilor profeţi. Aceasta s-a petrecut nu prin metode teologice clasice, ci prin intermediul viziunilor dumnezeieşti, al viselor, al călătoriilor la ceruri, în paradis sau în iad, al descoperirilor unor taine speciale prin îngeri, interpreţi ai semnelor dumnezeieşti.

Cartea Deutero-Isaia (538 î.Hr.), descriind întoarcerea poporului în patria sa, foloseşte un limbaj foarte poetic şi metafizic, deşi rămâne totdeauna în cadrul istoric cunoscut. Orice am spune, este vorba de o întoarcere miraculoasă. Nerealizarea restaurării etnice a poporului lui Israel, lipsa independenţei naţionale, pierderea oricărei speranţe privind un regat davidic, presiunile care veneau din partea marilor puteri ale timpului şi conflictele interioare între diferitele grupări religioase au determinat dorinţa unor schimbări mai radicale. De exemplu, în ceea ce privea „sfârşitul", apare supradimensionarea amestecului dumnezeirii şi a transcendentului în favoarea celor drepţi şi asupriţi.

Miturile primare, provenind din ritualurile orientale (în special din Babilon şi Canaan), despre crearea lumii, în urma unor lupte foarte grele între un dumnezeu oarecare şi forţe demonice cu forme de monştri (Marduk, Tiamat) au devenit în acea perioadă model pentru un limbaj nou, despre distrugerea lumii vechi şi crearea unei noi lumi. Astfel, plăgi cumplite, de dimensiuni cosmice, înfricoşătoare, venite asupra omenirii, cutremure, cataclisme etc. duc la „sfârşitul" lumii şi al tuturor centrelor de putere. După toate acestea vine Împărăţia lui Dumnezeu din cer, aducând împreună cu Învierea şi Judecata, noua comuniune a omenirii cu Dumnezeu.

În Orient, pericolul haosului iniţial era continuu, de aceea era nevoie de o permanentă alungare a acestuia prin intermediul ritualurilor. Atunci când vorbim despre distrugeri de dimensiuni cosmice la sfârşit, ne amintim de imaginea potopului din Biblie şi înţelegem îndată acest proces în simplitatea lui. Poporul lui Israel a împărtăşit întotdeauna concepţia orientală după care marile evenimente cosmice, de la început, trebuie să fie înnoite prin ritual. Odată cu scrierile apocaliptice, se dezvoltă la maximum concepţia că lupta între lume şi haos se va repeta la sfârşitul timpurilor între o nouă creaţie şi starea actuală, decăzută a lumii.

Analizarea situaţiei istorice a omenirii este privilegiul cititorilor Apocalipselor, care sunt drepţi şi arată credinţa faţă de Dumnezeu, stăruinţă în lupte şi răbdare în ispite. Acestea constituie participarea sfinţilor la războiul eshatologic şi „biletul" lor de intrare în viaţa cea nouă. Autorii apocalipselor nu sunt nici ei persoane cu autoritate religioasă deosebită şi cunoscută. De aceea, pentru a reuşi în realizarea scopului propus, folosesc aşa-numitul „vaticinum ex eventu", adică împrumută nume mari din istoria slăvită a neamului (Enoh, Noe, Avraam, Patriarhi, Moise, Ilie, Daniel, Ezdra,

Baruh etc.) şi propun mesajul lor, folosindu-se de prestigiul acestora, convinşi fiind că toţi aceşti mari conducători spirituali ar fi fost, în fond, de acord cu cele scrise de ei.

2.2. Profetul Daniel.

Vorbind despre modelele mesianice la evrei, am arătat deja câteva lucruri în legătură cu cartea profetului Daniel. Ea este unică, în felul său, în cuprinsul Vechiului Testament. Cea de a doua parte a ei, capitolele VII-XII relevă foarte clar prezenţa genului apocaliptic[29], deşi denumirea aceasta se pare că îşi are originea în ultima carte a Noului Testament, scrisă de Sf. Ioan Teologul. Genul a fost mult discutat, unii cercetători fiind de părere că el este nou, datând din secolul II î.Hr. iar alţii, şi mai radicali, susţin că n-are nimic de-a face cu genurile literare ale lui Israel, influenţa fiind evident străină, cel mai probabil iraniană. Înainte de Daniel, se pare însă că au mai fost scrise câteva texte cu caracter apocaliptic pe care Canonul biblic le-a reţinut. Este vorba de : Iezechiel XXXVIII-XXXIX; Zaharia I-VIII; IX-XIV; Ioil III, Isaia XXIV-XXVII...[30]

Apocalipsele nu sunt propriu-zis nici cărţi istorice şi nici profetice; sunt mai degrabă teologiile patetice ale istoriei. Daniel n-a dorit să ne informeze în cartea sa despre exilul babilonic; aceasta a fost preocuparea lui Iezechiel şi a lui Isaia (al II-lea), a autorului Ezdra şi Neemia. N-a vrut să facă nici istoria domniei lui Epifaniu, fiindcă de aceasta s-au ocupat autorii cărţilor Macabei. El a dorit, însă, să interpreteze în lumina descoperirilor divine sensul persecuţiilor lui Antioh al IV-lea.

Un împărat seleucid avid de onoruri religioase, făcând apel la Dumnezeul Cel Viu, persecută cultul lui Iahve, face să moară ca martiri credincioşi evrei. În numele lui Dumnezeu Însuşi, Daniel vine să anunţe moartea tiranului, fără a preciza însă circumstanţele exacte ale acestei morţi. Dar, pentru el, acest sfârşit al Seleucidului anunţă finalul tiraniei religioase. El nu ştie foarte bine cum, dar este sigur că acestea se îmtâmplă pentru că un om şi-a asumat monstruoasa îndrăzneală de a uzurpa prerogativele divine.

Obiectivul primelor şase capitole ale cărţii lui Daniel este acela de a arăta că niciodată, în istorie, un rege n-a împins atât de departe lucrurile, ca Antioh al IV-lea, care, în demenţa lui, luptă împotriva lui Dumnezeu. Nici Nabucodonosor, nici Baltazar şi Darius n-au atins acest nivel de blasfemie. Daniel este convins însă de imposibilitatea existenţei unui triumf absolut al seleucizilor. Putem afirma, astfel, că aceste detalii ale cărţii lui Daniel îşi găsesc aplicabilitatea pentru aproape orice tiran al viitorului, Daniel vizând în mod special pe Antioh al IV-lea.

---

29. *Traduction oecuménique de la Bible-Ancien Testament*, Édition integrale, Les Éditions du Cerf, Paris, 1983, p. 1671, 1675.

30. André Lacocque, *Daniel et son temps, Recherches sur le Mouvement Apocalyptique Juif au II-e siècle avant Jesus-Christ*, Labor et Fides éditeurs, Genève, pp. 81, 84.

În contrast frapant cu căderea lui Antioh se anunţă venirea împărăţiei mesianice. Neînduratorul Seleucid este un dragon învins şi adevăratul scop al cărţii lui Daniel este tocmai acela de a ilumina ochii noştri cu strălucirea slavei dumnezeieşti[31]. De la un capăt la altul, cartea anunţă triumful lui Dumnezeu, dar în trei locuri este prezentată în mod special această victorie[32].

Putem distinge în această eshatologie: a) o judecată cerească, pronunţată de Dumnezeu înaintea morţii fiarei; b) venirea Fiului Omului căruia-I este încredinţată stăpânirea lumii; şi c) învierea sfinţilor. Este imposibil, însă, de precizat în ce ordine se împlinesc aceste lucruri pentru profetul Daniel. De altfel, este chiar mai puţin probabil că un om ar putea stabili o ordine în acest sens. Ne întrebăm dacă viziunea judecăţii cereşti este cu adevărat o viziune bazată pe proxima venire a Domnului. Probabil că nu.

Autorul pare să fi avut experienţa asistării, în extaz, la o scenă care se derula chiar în momentul elaborării scrierii sale. Tabloul Judecăţii este proiectat în viitor, dar în anul 165 î.Hr. această Judecată era deja pronunţată, dacă ne gândim la durata domniei fiarei; sau mai bine spus, această Judecată este în afară de timp, fiindcă autorii apocaliptici nu ştiau să exprime relaţia între Dumnezeu şi timp. Când Daniel a avut viziunile sale, este clar că fiara era deja condamnată.

Ceea ce-i pare lui Daniel nu mai puţin imediată ca judecata divină este venirea Fiului Omului. Iisus se va numi ceva mai târziu pe El Însuşi astfel (în predica Sa). Putem vorbi de o dublă semnificaţie a expresiei, care în aramaică putea însemna fie că e vorba de un om obişnuit, fie că făcea trimitere la figura umană şi cerească

31. Jean Steimann, *Daniel*, Desclée De Brower, Paris, 1961, pp. 29-32.

32. În capitolul al VII-lea, versetele 9-14: *„am privit până când au fost aşezate scaunele, şi S-a aşezat Cel vechi de zile; îmbrăcămintea Lui era albă ca zăpada, iar părul capului Său curat ca lâna; tronul Său flăcări de foc; roţile lui, foc arzător. Un râu de foc se vărsa şi ieşea din el; mii de mii Îi slujeau şi miriade de miriade stăteau înaintea Lui! Judecătorul S-a aşezat şi cărţile au fost deschise... Am privit până când fiara a fost omorâtă şi trupul ei nimicit şi dat focului. Dar şi celorlalte fiare li s-a luat stăpânirea, şi lungimea vieţii lor a fost hotărâtă până la o vreme şi un anumit timp. Am privit în vedenia de noapte, şi iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului şi El a înaintat până la Cel vechi de zile, şi a fost dus în faţa Lui. Şi Lui I s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, şi toate popoarele, neamurile şi limbile îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veşnică, stăpânire care nu trece, iar împărăţia Lui nu va fi nimicită niciodată"* apoi, în acelaşi capitol, versetele 26-27: *„şi judecata se va face şi i se va lua stăpânirea, ca să-l nimicească şi să-l prăbuşească pentru totdeauna. Iar regatul şi stăpânirea şi mărirea regilor de sub ceruri se vor da poporului sfinţilor Celui Preaînalt; Împărăţia Lui este împărăţie veşnică şi toate stăpânirile Îi vor sluji Lui şi pe El Îl vor asculta"* şi în fine, în cuprinsul capitolului al XII-lea (ultimul de altfel) versetele 1-3: *„şi în vremea aceea se va scula Mihail, mare voievod care ocroteşte pe fiii poporului tău, şi va fi vreme de strâmtorare cum n-a mai fost de când sunt popoarele şi până în vremea de acum. Dar în vremea aceea, poporul tău va fi mântuit şi anume oricine va fi găsit scris în carte. Şi mulţi dintre cei care dorm în ţarina pământului se scula, unii la viaţă veşnică, iar alţii spre ocară şi ruşine veşnică. Şi cei înţelepţi vor lumina ca strălucirea cerului şi cei care vor fi îndrumat pe mulţi pe calea dreptăţii, vor fi castelele în vecii vecilor".*

în acelaşi timp, la „omul perfect" ce urma să vină pe norii cerului, pentru a lua în stăpânire lumea (accepţiune care pare a-l caracteriza pe Daniel). Numeroşi critici sunt de părere că, în versetele 26-27 din cuprinsul capitolului XII al cărţii lui Daniel, ne este oferită cheia pentru concepţia sa despre Fiul Omului. Prin această fiinţă umană, Daniel ar fi înţeles prezentarea poporului ales, în opoziţie cu fiarele monstruoase, care sunt exponente ale împărăţiilor pământeşti. Dar această exegeză limitează foarte mult sensul expresiei. Într-adevăr, fiarele reprezentau nu doar dinastiile, în sens larg, ci şi pe regi.

Când vorbeşte despre Antioh, nu-l descrie doar ca pe un mic corn, ci îl numeşte „fiară". Fiara este în acelaşi timp un om, Antioh, o dinastie, aceea a seleucizilor, un regat, acela al Siriei, un popor, şi chiar o civilizaţie, cea elenistică. Asemenea şi cu „Fiul Omului": el desemnează mai întâi un om, în sens precis: pe Mesia, apoi o dinastie, pe cea a lui David, sau mai exact succesiunea marilor preoţi, un regat, care este întregul pământ sfinţit şi stăpânit de Dumnezeu şi, în fine, un popor, acela al sfinţilor.

Trebuie să remarcăm, de asemenea, faptul că imaginea Fiului Omului îşi găseşte originea în aceeaşi sursă cu simbolurile fiarelor, în mitologia astrală a Babilonului. Chiar dacă Daniel a purificat imaginile simbolice de politeism, el n-a vrut în nici un caz să-i retragă Fiului Omului caracterul său divin, care-L defineşte în mod evident în lupta Sa împotriva haosului. Fiul Omului rămâne o fiinţă cerească, născută din Dumnezeu, care reia şi perfectează opera creatoare, aducând-o la starea originară sub forma unui pământ nou şi a unui cer nou. Din acest motiv, în loc să iasă din mare, precum cele patru fiare, sau să împărăţească pe pământ, Fiul Omului apare pe norii cerului şi stă pe tronul lui Dumnezeu, iar originea Sa divină se transmite tuturor simbolurilor, astfel: lui Mesia care este transcendent, dinastiei Sale (pentru vechii evrei, David era fiul adoptiv al Iahve), regatului, lumea sfinţită de Dumnezeu şi, în fine, însuşi poporului sfinţilor.

Acest popor formează un singur timp, împreună cu Cel al Fiului Omului – în contrast cu cel al poporului fiarei care rămâne divizat – şi este format atât din cei vii, cât şi din cei înviaţi. Dar, cei vii se pare că au un statut mai modest, fiind eclipsaţi, conform XII, 13, de cei înviaţi. Doar învierea este importantă, întrucât împărăţia Fiului Omului nu este una terestră sau politică, ci descinde din cer. În cap. XII, 3, îndumnezeirea celor înviaţi este clar afirmată, întrucât corpurile lor vor străluci ca astrele[33].

Nu trebuie să uităm că în întreg Orientul antic astrele erau, în general, divinizate şi că ele reprezentau o adevărată armată cerească. A spune despre corpurile celor înviaţi că ele vor străluci precum astrele, înseamnă a afirma că ele vor participa la viaţa divină.

---

33. *Ibidem*, pp. 33-34.

Putem vorbi, oare, într-adevăr, despre fixarea sfârşitului lumii la Daniel pentru anul 163 î.Hr.? Este imposibil de ştiut, fiindcă el n-a afirmat acest lucru niciodată. De fiecare dată când a fixat o dată aproximativă, el intenţiona să pună, într-un fel, capăt stăpânirii fiarei şi să anunţe reluarea cultului în Templu. El întrevedea faptul că îndeplinirea acestei Judecăţi a lui Dumnezeu leagă, precum efectul de cauză, judecata generală a lumii de venirea împărăţiei pline de slavă a sfinţilor. El anunţa începutul erei mesianice, şi această eră îi apărea ca un întreg: judecata, apariţia Fiului Omului, învierea; de această natură era triumful lui Dumnezeu, în afară de timp şi de spaţiu. Într-adevăr, Daniel insistă asupra veşniciei divine şi caracterului ceresc al scenelor relatate în urma primirii revelaţiei.

Autorii apocalipselor aveau cunoştinţă, de bine, de rău, de faptul că triumful lui Dumnezeu nu are nici dată, nici zi, adică nu poate fi cunoscut exact. Ei încercau, însă, uneori să suprime timpul. Dintr-un anumit punct de vedere, erau îndreptăţiţi chiar să facă acest lucru, fiindcă Dumnezeu este atemporal şi, în cadrul lucrării Sale, El poate aneantiza timpul. Dar descoperirea Împărăţiei nu va avea loc mâine. Pentru Daniel, ea are însă loc în momentul în care poate fi sesizată. Fiara este învinsă. Dumnezeu triumfă. Fiul Omului apare pe norii cerului. Aleşii înviaţi strălucesc precum astrele. Această împlinire grandioasă a creaţiei eclipsează totul. Lumea întreagă cu fiarele ei, cu imperiile ei, cu istoria sa, cu vicisitudinile, luptele, blasfemiile sale, se resoarbe în focul slavei dumnezeieşti ca picăturile de rouă sub razele soarelui.

Evangheliile sinoptice, Epistolele Sf. Apostol Pavel şi Apocalipsa Sf. Ioan prelungesc, explică şi completează mesajul lui Daniel, în lumina împlinirii sale. Eshatologia transcendentă a cărţii aramaico-ebraice n-are nevoie să fie spiritualizată şi transformată. Ea exprimă deja cele mai înalte realităţi spirituale. Imaginea Fiului Omului a pregătit afirmaţia Sf. Apostol Pavel privind comuniunea sfinţilor în Trupul lui Hristos. De asemenea, anghelologia şi demonologia creştină s-au îmbogăţit ca urmare a cercetării viziunilor lui Daniel. Dar trebuie arătat că Daniel n-a spus nimic despre un Mesia pământesc, „fiul" lui David, născut din femeie, şi despre suferinţele Sale. La aceste aspecte s-a referit suficient de mult profetul Isaia. Daniel a completat, însă, acest mod de gândire tradiţional, afirmând transcendenţa Fiului Omului şi a împărăţiei sfinţilor, ceea ce face ca scrierea sa, de profundă inspiraţie ebraică să fie o mărturisire profetică ce pregăteşte într-o manieră mai directă venirea lui Mesia[34].

2.3. Apocalipsa Sfântului Ioan, Noul Teolog.

Aceasta este ultima carte a Noului Testament, scrisă de evanghelistul Ioan, în Patmos, către anul 96, şi este adresată celor şapte Biserici din Asia Mică[35]. Aici, el descrie situaţia politică în care se află cititorii săi, insistând asupra persecuţiilor

34. *Ibidem*, p. 35.

35. Pr. Prof. Dr. I. Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă A- Z...*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 27.

contra creştinilor, dezlănţuite de tiranul care are puteri universale; cartea denunţă imperiile acestei lumi, care fac „război sfinţilor" (Apocalipsa XIII, 7). Autorul este influenţat în mod evident de profeţiile lui Daniel, de aceea este uşor să se înţeleagă de ce Roma este comparată cu Babilonul, iar fiara sau dragonul, cu puterea totalitară romană. De altfel, Apocalipsa abundă în simboluri, figuri, cifre, a căror interpretare nu este simplă, acestea putând avea sensuri diferite. De pildă, cele douăsprezece triburi ale lui Israel (VII, 4) reprezintă poporul lui Dumnezeu, dar simbolizează şi totalitatea, întreaga omenire, lumea. Numărul 666 (XIII, 18) este simbolul împăratului Nero care incendiază Roma, dând apoi vina pe seama creştinilor[36].

Apocalipsa este o recapitulare a istoriei mântuirii şi vorbeşte de o serie de răsturnări şi înnoiri cu caracter istoric şi cosmic. De pildă, lumea creată la început va fi înlocuită cu o creaţie nouă, „un cer nou şi un pământ nou" (Apocalipsa XXI, 1). În locul grădinii din Eden va apărea o cetate nouă, Noul Ierusalim (Apocalipsa XXI, 2), iar în locul pomului morţii din Geneză, va răsări arborele vieţii (Facerea III, 22-24). Acest pom va rodi de 12 ori pe an, frunzele lui fiind spre tămăduirea neamurilor (XXII, 2).

În această întorsătură a istoriei, rolul principal îl are Hristos cel Înviat, Fiul Omului, Care inaugurează împărăţia lui Dumnezeu (cf. Apocalipsa I, 17-18). Cuvântul Lui este ca o sabie cu două tăişuri, (I, 16), adică are puterea să pună în mişcare istoria (I, 18). Cel Înviat prezintă ameninţările şi făgăduinţele ce se vor întâmpla până la sfârşit. Mielul deschide cartea istoriei lumii (V) şi conduce lupta de eliberare. Lui şi Celui ce stă pe tron Îi aparţin puterea şi slava. El judecă istoria (V-IX) şi face invitaţia la ospăţul nunţii mesianice, în care toată umanitatea va fi împăcată şi în deplină comuniune cu El (XIX). Satana va fi învins definitiv, după care va avea loc judecata, înaintea tronului, a fiecăruia, după fapta sa. Cine n-a fost înscris în „cartea vieţii", va fi aruncat în iezerul de foc. Toate acestea se întâmplă „în curând" (I, 1; XXII, 2): „cel ce mărturiseşte, aceasta zice: da, vin curând. Amin! Vino, Doamne Iisuse!" (Apocalipsa XXII, 20). Drepţii şi sfinţii, aleşii, vor cânta cântarea lui Moise (Ieşire XV, 2-10) şi cântarea Mielului (Apocalipsa XV, 3-4)"[37].

Toate acestea pun la grea încercare tăria credinţei şi statornicia în rugăciune, căci „foc am venit să aduc pe pământ" (Luca XII, 48). Este o perioadă de purificare dureroasă, dar necesară. Actul de purificare este comparat cu procesul dintre doi adversari: stăpânul care vine în ziua în care nu este aşteptat, într-un ceas neprevăzut, şi slujitorul care nu s-a pregătit pentru această venire (Luca XII, 42-49). Cât priveşte cunoaşterea vremii, creştinul trebuie să exercite acelaşi discernământ cu care

36. Pr. Drd. Ioan Andreicuţ, *Interpretări greşite ale unor texte din Apocalipsă şi combaterea lor*, în rev. „Studii Teologice", seria a II-a, anul XLII, nr. 2, mar.-apr., Bucureşti, 1990, p. 85.

37. Pr. Prof. Dr. I. Bria, *op.cit.*, p. 27-28.

prevede starea timpului, căci el are capacitatea să cunoască sensul şi consecinţele a ceea ce face (Luca XII, 54-57).Biserica a admis Apocalipsa în canonul biblic, totuşi a respins interpretarea acesteia ca bază pentru calcule cronologice despre sfârşitul lumii şi veacul eshatologic, aşa cum s-a întâmplat încă din primele veacuri după scrierea ei. Putem spune că Sfântul Apostol Ioan, chiar dacă a folosit un gen literar foarte utilizat pe vremea lui (cel apocaliptic),chiar dacă în relatarea adevărurilor revelate se foloseşte din plin de Vechiul Testament, a elaborat o operă originală, de un duh creştin autentic, răspunzând mulţimii scrierilor eretice sau apocrife ale timpului[38].

Odată ajunşi aici, trebuie să arătăm că textul principal pe care încearcă să se întemeieze milenarismul, de altfel şi unicul în care este vorba de împărăţia nu de o mie de ani, ci de „mii de ani", este cel din cartea Apocalipsei, cap. XX, după cum urmează: „şi am văzut un înger, pogorându-se din cer, având cheia adâncului şi un lanţ mare în mâna lui. Şi a prins pe balaur, şarpele cel vechi, care este diavolul şi satana, şi l-a legat pe mii de ani. Şi l-a aruncat în adânc şi l-a închis şi a pecetluit deasupra lui ca să nu mai amăgească neamurile, până ce se vor sfârşi miile de ani. După aceea, trebuie să fie dezlegat câtăva vreme. Şi am văzut tronuri, şi celor ce şedeau pe ele, li s-a dat să facă judecată. Şi am văzut sufletele celor tăiaţi pentru mărturia lui Hristos şi pentru cuvântul lui Dumnezeu...Şi ei au înviat şi au împărăţit cu Hristos mii de ani. Iar ceilalţi morţi nu înviaseră până ce nu se vor sfârşi miile de ani. Aceasta e învierea cea dintâi. Fericit şi sfânt este cel care are parte de învierea cea dintâi. Peste aceştia moartea cea de a doua nu are putere, ci vor fi preoţi ai lui Dumnezeu şi ai lui Hristos şi vor împărăţi cu El mii de ani. Şi către sfârşitul miilor de ani, satana va fi dezlegat şi va ieşi să amăgească neamurile. Şi diavolul care îi amăgise a fost aruncat apoi în iezerul de foc... Şi moartea şi iadul au fost aruncate în râul de foc. Aceasta e moartea a doua : iezerul cel de foc" (Apocalipsa XX,1-4)[39].

Vom urmări în continuare o tâlcuire tradiţională a acestei pericope. Înţelegem că „îngerul" de care este vorba în versetul întâi, care coboară din cer şi are cheia adâncului, nu este un înger obişnuit. După observaţia exegetului Dr. V. Gheorghiu, a avea „cheia adâncului" înseamnă a avea putere suverană peste abis, peste împărăţia diavolului. Şi întrucât o asemenea putere, atât de mare, nu o primeşte din partea cuiva, ci o are în puterea sa proprie, se deduce, cu certitudine, că acest „înger" este Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos. Se mai poate adăuga aici că, dacă mântuirea noastră nu a putut-o săvârşi o creatură, ci Fiul lui Dumnezeu, atunci, implicit, legarea diavolului nu o poate face o făptură, după cum ne încredinţează

38. Pr. Drd. Ioan Andreicuţ, *op.cit.*, p. 87.

39. Pr. Prof. Constantin Galeriu, *Netemeinicia milenarismului*, în rev. „Ortodoxia", ian-mar, Bucureşti, 1984, p. 63.

chiar Mântuitorul în Rugăciunea Domnească, spunându-ne să-L invocăm pe Tatăl ca să ne „izbăvească de cel rău". O dovadă în plus, în sprijinul acestei interpretări, ni se oferă în cap. I, vers. 18 al Apocalipsei. Aici ni se spune direct că „Fiul Omului", adică Hristos, este Cel ce are „cheile morţii şi ale iadului", ceea ce înseamnă acelaşi lucru cu „cheia adâncului"[40].

La aceeaşi concluzie ne conduce şi „lanţul" pe care îl poartă acest „înger" în mână, pentru că numai Hristos poate „să intre în casa celui tare şi să-l lege" (Matei XII, 29). Viziunea pe care o are Apostolul Ioan ne transpune, aşadar, în momentul când Domnul, imediat după moartea Sa de pe cruce, cu sufletul Său se pogoară la iad. Sfântul Ioan îi percepe înfăţişarea Lui ca pe aceea a unui înger. Această constatare este de cea mai mare importanţă pentru fixarea timpului de când datează surparea împărăţiei diavolului şi, deci, punerea temeliei Împărăţiei Sale, pentru că în versetul imediat următor (v. 2) ni se spune că „a prins pe balaur, şarpele cel vechi şi l-a legat". Ne întrebăm atunci: când a legat Domnul pe diavolul şi puterea lui ? Răspunsul, singurul, de altfel, vine de la sine: odată cu Întruparea, cu săvârşirea minunilor, cu răstignirea şi Jertfa Sa de pe cruce şi când, în mormânt fiind cu trupul, S-a pogorât la iad cu sufletul (cf. I Petru III, 9) şi a legat puterea celui rău[41].

Această înlănţuire a puterii iadului s-a făcut pentru un timp nelimitat, exprimat de Sfântul Ioan simbolic prin termenul „mii de ani". Exegeţii, precum Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, Dr. V Gheorghiu şi Pr. Dr. Ioan Mircea[42] au observat următorul aspect: cuvântul grecesc „hilia" trebuie tradus prin „miile de ani" şi nu o mie de ani, mai ales când e articulat şi se găseşte la plural, ca în versetele 3, 5, 6 şi 7 sub forma „ta hiilia eti". Este vorba de o perioadă nelimitată, de mii de ani, care reprezintă tocmai timpul Bisericii, „timpul harului" (după Fericitul Augustin), timpul propovăduirii şi dezvoltării Bisericii, în care diavolul este „aruncat în adânc, închis şi pecetluit, ca să nu mai amăgească neamurile" (v. 3). Or, de la momentul Crucii, al Învierii Domnului au şi trecut deja două mii de ani (nu doar o mie!).

Versetul al 4-lea vorbeşte despre „judecata sufletelor celor tăiaţi pentru mărturia lui Iisus şi care au înviat şi au împărăţit cu Hristos „mii de ani", care nu poate fi decât judecata particulară, fiindcă despre cea obştească va fi vorba în vers.11-15 ale aceluiaşi capitol. Cei „tăiaţi pentru mărturia lui Iisus" sunt tocmai martirii şi sfinţii care vor „învia cei dintâi"(v. 5) şi vor împărăţi cu Hristos mii de ani. În ceea ce priveşte „prima înviere", ea îşi are termenul în taina Sfântului Botez, ce se face încă în timp ce ne aflăm în acest trup muritor.

---

40. Dr. Vasile Gheorghiu, *Împărăţia de "mii de ani" şi lupta cea mai de pe urmă (Apocalipsa lui Ioan XX, 1-10)*, Institutul de Arte Grafice şi Editură „Glasul Bucovinei", editura autorului, Cernăuţi, 1928., pp. 5-29.

41. *Ibidem*, p. 64.

42. Pr. Dr. Ioan Mircea, *Apocalipsa-introducere, note şi un comentariu*, Editura Harisma, Bucureşti, 1995, pp. 339-344.

Versetul 6 precizează că „peste aceştia care au parte de învierea cea dintâi, moartea cea de a doua nu are putere. Explicaţia e simplă: asupra celor renăscuţi prin Botez şi care s-au dovedit buni păzitori ai peceţii Botezului, moartea cea de a doua nu are nici o putere (Ioan V, 24). În versetul 7 se arată însă că această moarte va avea putere asupra diavolului ce va fi „dezlegat (pentru) o vreme", dar apoi se va arunca în „iezerul de foc, şi împreună cu el moartea şi iadul"(vers. 14), ceea ce va şi însemna: moartea cea de a doua.

Putem afirma că Sfântul Apostol Ioan reliefează în mod deosebit „învierea cea dintâi" şi „moartea cea de a doua". Aceste evidenţieri ne conduc, în chip logic, şi la concluzia că există atunci şi „moartea cea dintâi", precum şi „a doua înviere", adică învierea de apoi (cunoaştem, prin urmare: două morţi şi două învieri). Mai exact: moartea cea dintâi este despărţirea sufletului de trup ca „plată a păcatului" (Romani VI, 23), după cum în Adam a fost mai întâi moartea spirituală, adică căderea în păcat şi apoi cea trupească. Ei îi corespunde oarecum învierea cea dintâi, prin taina Sfântului Botez, ce ne face „morţi faţă de păcat şi vii întru Hristos Domnul nostru" (Romani VI, 11). În acelaşi timp, taina Sfântului Botez devine o premiză pentru dobândirea „celei de a doua învieri" (cu trupul şi cu sufletul împreună).

Aşa precum există o a doua înviere generală şi cu trupurile, există şi o a doua moarte, care nu-i afectează însă pe aceia care au avut parte de învierea cea dintâi, menţionând totodată o viaţă creştinească autentică, luminată de învăţătura lui Hristos. Aceştia vor pune începutul acestei împărăţii de „mii de ani" alături de Fiul lui Dumnezeu, fiindcă ea creşte din harul şi sămânţa Botezului ca dintr-un grăunte de muştar... care se face pom mare; creşte ca un aluat care „dospeşte toată frământătura" (Matei XIII, 31-33) sau ca „seminţele semănate în ţarina" în care „sămânţa cea bună sunt fiii împărăţiei"(Matei XIII, 38)[43].

Apocalipsa a răspuns unor nevoi istorice concrete. Prin ea s-au întărit comunităţile creştine din primele veacuri în convingerea că Biserica lui Hristos va dăinui şi va trece peste prigoane de tot felul. Plecând de la acest sens prim şi istoric al Apocalipsei şi bazaţi pe el,noi putem descoperi un altul, mai larg şi de valoare universală. Apocalipsa ne învaţă, şi o face cu putere, că istoria omenirii va avea un sfârşit, că va veni ceasul reînnoirii tuturor lucrurilor. Mai mult, Hristos, Mielul cel înjunghiat, a dobândit deja biruinţa. Încercările diavolului sunt zbateri disperate ale unei sălbătăciuni rănite de moarte, iar data exactă a Parusiei nu are importanţă pentru adevăraţii credincioşi[44].

Paradoxul unui sfârşit apropiat şi, în acelaşi timp, cronologic îndepărtat, pe care autorul Apocalipsei îl subliniază ca nimeni altul, ne obligă să vedem în tema

---

43. Idem, *Viaţa şi învierea*, în rev. „Glasul Bisericii", anul XLI, nr. 4-6, apr-iun, 1982, pp. 309-313.
44. Pr. drd. I. Andreicuţ, *op. cit.*, pp. 97-98.

tradiţională, ca proxim sfârşit, cu totul alt lucru decât o chestiune de dată[45]. Hristos Domnul, prevestind ca apropiată venirea Sa cea de a doua, nu fixa o dată, ci oferea un adevăr de credinţă. El este aproape chiar dacă Parusia întârzie. Scriind la sfârşitul primului veac, Ioan nu avea deloc intenţia să reînvie aşteptarea naivă a unei Parusii iminente. Misiunea lui era de a-i convinge pe creştini că Hristos cel Înviat din morţi şi preamărit este Stăpânul absolut al istoriei mântuirii, că biruinţa Sa este definitivă şi că reîntoarcerea Sa va marca începutul unei lumi total reînnoite, o încununare a zilei celei de a 8-a: Împărăţia veşnică![46]

Preot Boc Alin Constantin,
doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iaşi

Abstract: *The study addresses the false millenarian teaching about the so called "1000 years kingdom" (misinterpreting the "thousands of years" of Apocalypse, 20: 3). Throughout time, the millenarianism has two dimensions: The vulgar one aimed at the reestablishing of the New Jerusalem on earth by Messiah, in all its initial splendor; and the spiritual one sustained that, during the millennium, the right ones rejoice in heaven together with Christ. Both have been fueled ever since the exilic prophets who, influenced by the sufferings and hardships the chosen people endured from the Romans, kept on prophesizing that the coming of Messiah was to coincide with the beginning of a new era of prosperity and happiness for the regenerated Israel, which is proved by the apocryphal books such as "The Book of Jubilees", "The Little Genesis", or "Moses' Apocalypse", "The Testament of the 12th patriarchs". The apocalyptic Messiah described by the prophet Daniel in his book (esp. chaps. 7-12), is also a source of inspiration for the millenarian heresy. The paradox of a close, and at the same time, far end, is extremely obvious in the book of Apocalypse. The author of the Apocalypse did not, however, intent to renew the naïve waiting for an imminent Parousia, but to convince the Christians that almighty resurrected Christ is the absolute Master of the history of redemption, that His victory is final and that His returning marks the beginning of a complete new world: the Eternal Kingdom.*

---

45. Wilvrid Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Bourges, 1971, p. 1033.

46. Diac. Conf. Petre I. David, *A II-a venire a Domnului (Parusia)*, în rev. „Ortodoxia", XXXVI, Bucureşti, 1984, nr. 1, p. 113.

VALOAREA GÂNDIRII ETICE ŞI ESTETICE A LUI IMMANUEL KANT DIN PERSPECTIVA MORALEI ORTODOXE*

I. PRELIMINARII

Reiterând destinul anticului Socrate, Kant (1724-1804) a apărut într-un moment critic pentru filosofie şi nu numai. Încercării sale de a pune capăt dezorientării spirituale produse de raţionalism[1] şi empirism[2] – două curente între care oscilau toate teoriile filosofice existente – i s-a conferit de către cei mai mulţi comentatori o semnificaţie revoluţionară: este momentul trecerii de la o gândire orientată dogmatic-raţionalist sau sceptic-empirist la una **critic-raţionalistă**. Şi totuşi, există o tendinţă comună acestor trei tipuri de gândire: aceea de a pune în dependenţă concepţia metafizică despre lume cu cunoaşterea omenească. Prin urmare, după cum ar fi greu de perceput «miracolul grec» fără a lua în considerare rolul strălucitelor civilizaţii din Creta sau bogata civilizaţie miceniană, tot astfel nu se poate trece cu vederea ceea ce Kant datorează înaintaşilor sau contemporanilor săi. Nerupând definitiv cu trecutul, el se erijează într-un abil conciliator al contrariilor, dar şi într-un redutabil inovator în materie de filosofie a cunoaşterii, metafizică, filosofie morală, teorie politică, gândire intelectuală şi religioasă, estetică etc. Iată, de pildă, cum rezolvă dificultatea de care se loveau cele două curente mai sus menţionate: experienţa şi raţiunea se condiţionează reciproc, conţinutul cunoaşterii fiind furnizat

---

* Referat alcătuit în cadrul pregătirii pentru doctorat în teologie, la disciplina Teologie Morală, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ilie Moldovan, care a dat şi avizul pentru publicare.

[1] Seminţele raţionalismului, sădite în Apus încă din vremea lui Platon, au germinat în Evul Mediu prin gânditori ca Avicenna şi scolastici ca Duns Scotus şi au înflorit ulterior în triumviratul modern al lui Descartes, Spinoza şi Leibniz. Raţionalismul susţinea că întreaga lume se întemeiază pe ceva raţional, că la originea cunoaşterii se află raţiunea, că fiecare om posedă, prin raţiune, capacitatea înnăscută (apriori) de a cunoaşte adevărul.

[2] Acest curent se situa la polul opus raţionalismului şi era reprezentat îndeosebi de Bacon, Hobbes, Locke, Hume. Aceştia negau existenţa cunoaşterii apriorice, bazându-se în întregime pe experienţă. În consecinţă, se apropiau foarte mult de scepticism, care tăgăduia existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului.

de simţuri, iar structura cunoaşterii realizându-se în cele din urmă în minte[3]. Din nefericire, rodul acestei sinteze a fost *agnosticismul*[4], ale cărui baze filosofice le-a aşezat, aşadar, prin scrierile sale tocmai filosoful de la Königsberg.

În concepţia sa realitatea nu poate fi cunoscută, ci doar aparenţele; de asemenea, nimeni nu va reuşi să cunoască vreodată lucrul-în-sine, ci doar un lucru-pentru-sine. Există un hău de netrecut între phenomena şi noumena, între lumea reală şi modul în care cunoaştem noi lumea. Ştim că lumea există, dar nu putem niciodată şti *ce* este ea[5]. Cum rămâne însă cu cunoaşterea lui Dumnezeu? Prin analogie, ea devine extrem de problematică în universul labirintic al gândirii kantiene. Influenţat profund de Hume, Kant renunţă la demonstrabilitatea teismului şi la putinţa de a cunoaşte raţional realitatea, contrazicând un şir lung de gânditori apuseni[6] care au susţinut că există dovezi (ontologică, cosmologică, fizico-teologică) cu privire la existenţa lui Dumnezeu[7]. A atinge absolutul este o imposibilitate şi, de aceea, metafizica va fi nevoită să se travestească într-o simplă critică a puterilor raţiunii.

Lucrarea „Religia în limitele raţiunii pure" (1793) a generat un veritabil conflict cu autorităţile oficiale, conştiente de repercusiunile răspândirii spiritului de liberă-cugetare, astfel încât, regele Prusiei, Friedrich Wilhelm, i-a promis lui Kant sancţiuni severe dacă va continua într-o atitudine de frondă faţă de biserică[8]. „Nu pe nedrept – constată filosoful ieşean Petre Andrei – a fost comparată mişcarea produsă în spiritul filosofic de opera kantiană cu Revoluţia franceză, căci, după cum Revoluţia franceză dărâmă vechiul regim absolutist şi realizează un nou concept despre stat şi drept, tot aşa Criticile lui Kant înlătură predominarea metafizicii şi moralei vechi, întemeind un nou concept despre lume, despre cunoaştere şi despre bine, punând în valoare **principiul autonomiei morale**"[9].

În spiritul unei filosofii agnostice, întrebările „Ce pot să ştiu?", „Ce trebuie să fac?", „Ce-mi este îngăduit să sper?" capătă un interes fundamental pentru noua epocă filosofică, cea a criticismului kantian. Ne aflăm în plin idealism transcendental: Kant nu rămâne doar la analizele din «Critica raţiunii pure» în care s-a străduit să demonstreze că există o „legislaţie" a cărei autoritate face din universul fizic obiectul

[3] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. rom. N. Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 41-43.

[4] Norman Geisler, *Apologetică creştină*, Illinois, U.S.A., Societatea Misionară Română Wheaton, p. 11- 26.

[5] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 178-179.

[6] De la Platon la Fer. Augustin, Anselm şi Toma d'Aquino, Leibniz şi Wolff etc.

[7] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 475-497. Singurul argument kantian care atestă existenţa lui Dumnezeu este cel moral.

[8] Poziţia deistă, pe care Kant o adoptase în materie de religie, influenţat de iluminismul francez, contravenea principiilor catolicismului.

[9] Petre Andrei, *Opere sociologice*, IV, Bucureşti, Editura Academiei, 1983, p. 26.

unei ştiinţe inebranlabile, ci merge mai departe, justificând în «Critica raţiunii practice» existenţa unei alte „legislaţii", tot apriorice, prin care agentul moral este transformat în subiect al imperativului categoric. În prima întrebare – „Was kann ich wissen?" – se regăseşte întreaga filosofie teoretică: metafizica şi teoria cunoaşterii, expusă în special în «Critica raţiunii pure» (Kritik der reinen Vernunft – 1781). A doua întrebare – „Was soll ich tun?" – cuprinde sfera morală şi se ocupă de filosofia practică, tratată în «Critica raţiunii practice» (Kritik der praktischen Vernunft– 1788) şi în «Întemeierea metafizicii moravurilor» (Grundlegung zu einer Metaphyzik der Sitten – 1785), iar a treia – „Was darf ich hoffen?" – se referă la credinţă şi frumos în «Critica puterii de judecată» (Kritik der Urteilskraft) şi în «Religia în limitele raţiunii pure» (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft).

Dat fiind faptul că problema gnoseologică nu constituie scopul lucrării de faţă, voi aborda succint doar câteva aspecte ale eticii şi esteticii kantiene, invitându-le în cele din urmă în sanctuarul Ortodoxiei noastre.

II. APARIŢIA GÂNDIRII ETICE A LUI KANT ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

Reflectând asupra teoriilor morale istorice precedente, Kant a ajuns la constatarea că ele nu reprezintă decât o varietate a experienţei, o sursă de relativism, incapabile să construiască un stil ferm de viaţă. De aceea, declara deseori studenţilor săi, cu amărăciune chiar, că „în filosofia morală nu am ajuns mai departe decât anticii"[10].

Filosofia morală însemna pentru aceştia căutarea raţională a cunoaşterii binelui suprem. Binele putea fi găsit de către cinici în simplitatea vieţii, idee întâlnită şi susţinută şi în rousseauism. Epicur vedea în plăcere binele care aduce fericirea, ceea ce corespunde egocentrismului şi evdemonismului modern. Stoicii recomandau virtutea ca izvor al satisfacţiei, suficientă pentru fericire, şi posesoare a binelui suprem. Kant însă preluând firul tradiţiei carteziene, credea că epicureismul trebuie îmbinat cu stoicismul[11], având în vedere complexitatea fiinţei morale a omului. „Cultivarea virtuţii", adică «ascetica morală», presupune demnitatea de a fi fericit proporţional cu propriul merit moral. Acesta este binele suprem[12]. O concepţie asemănătoare are şi Malebranche, dar Kant deţine superioritatea prin faptul că-l

[10] Imm. Kant, *Note*, 9, 32/28, 540, apud J.B. Schneewind, *Inventarea autonomiei. O istorie a filosofiei morale moderne*, Editura Polirom, 2003, p. 687.

[11] Idem, *Scrieri moral-politice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, p. 322.

[12] Idem, *Critica raţiunii pure*, trad. cit., p. 607.

prezintă pe Hristos ca pe un restaurator al ordinii morale, ca pe un filosof contemporan cu unii antici, pe care îi corectează prin proferarea adevărului Său.

J. B. Schneewind – profesor de filosofie la Universitatea Johns Hopkins din Baltimore. S.U.A. – surprinde, în remarcabilul lui studiu de istorie a filosofiei morale moderne, interesante afirmaţii ale lui Kant provenite de la tinerii săi cursanţi, nu mai puţin lipsite de autoritate. Într-o notă din anul 1770 filosoful german face legătura între Epicur, Zenon şi Hristos: „Epicur ne-a învăţat să căutăm fericirea, fără a fi în mod special demni de ea. Zenon – demnitatea, fără a ne gândi la fericire. [...] Hristos – fericirea, prin încercarea de a fi demni de ea."[13] Într-un comentariu istoric ulterior menţionează: „Toate conceptele anticilor referitoare la umilinţă şi toate virtuţile lor morale erau impure şi în contradicţie cu legea morală. Evanghelia a fost prima care ne-a înfăţişat o morală pură şi, după cum arată istoria, nimic altceva nu s-a ridicat la nivelul ei"[14]. Schneewind observă că şi în cele trei Critici kantiene religiei creştine i se acordă un rost important. În prima «Critică» Kant consideră că preocuparea crescândă pentru ideile morale a dus la o viziune mai corectă asupra Divinităţii, dată fiind legea morală „extraordinar de pură" a religiei[15]. În a doua «Critică» spune că toate comportamentele umane bune au fost concentrate în învăţătura morală evanghelică într-o *disciplină a datoriei*, clar prezentată omului[16] şi că singur Creştinismul a oferit o înţelegere unică şi suficientă a binelui suprem[17]. „Idealul filosofic suprem ar fi unul teologic"[18] – remarcă el în ultimele sale cursuri despre metafizica moravurilor, căci numai un Conducător suveran al lumii poate să unească toate principiile, care altfel şi-ar pierde valoarea. Într-o notă din a treia «Critică», Kant atribuie creştinismului originea interpretării cuvântului *fides*: a crede drept posibil ceea ce raţiunea teoretică nu e în stare a dovedi, adăugând că „acesta nu este singurul caz în care această religie minunată a îmbogăţit filosofia cu noţiuni morale mult mai precise şi mai pure decât cele pe care le-ar fi putut furniza anterior însăşi morala. Dar, din momentul în care aceste concepţii au fost găsite, ele sunt aprobate în mod liber de raţiune"[19].

În consecinţă „perplexitatea" raţiunii teoretice este soluţionată de „revelaţia credinţei". Deşi constitutivă sufletului omenesc, morala promovată de creştinism, indispensabilă unei metafizici corecte, a trebuit să fie revelată istoric înainte de

---

[13] Idem, *Note*, 19, 120-121, nr. 6634, apud. J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 700.

[14] Idem, *Lectures on Ethics*, trad. de Peter Heath, Cambridge, 1997, p. 130.

[15] Idem, *Critica raţiunii pure*, p.

[16] Idem, *Critica raţiunii practice*, trad. rom. de N. Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 175.

[17] *Ibidem*, p. 218.

[18] Idem, *Lectures on Ethics*, trad. cit., p. 255.

[19] Idem, *Critica facultăţii de judecare*, trad. rom. de V.D. Zamfirescu, A. Surdu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p. 371.

recunoaşterea ei universală[20]. Dar Kant este inconsecvent: însuşindu-şi, se pare, versiunea pitagoreică privitoare la istoria filosofiei morale, el consimte că Hristos este Cel dintâi gânditor antic al moralei, Cel care a revelat adevărul în Antichitate, iar în notele de cursuri despre *Istoria teologiei naturale* afirmă întemeierea moralei pe principii certe încă de pe vremea lui Anaxagoras şi Socrate[21].

A vrut vreo clipă Kant să-L depăşească pe Hristos? În *Critica raţiunii practice*, subliniază, totuşi, că nu a voit să stabilească un principiu nou de moralitate, ci doar „**o nouă formulă**"[22]. El oferă, de pildă, o nouă interpretare a corupţiei: ea nu este doar rezultatul egoismului care întunecă principiul moral din om, ci şi simptoma grijii exagerate faţă de propria fericire. Prin dialectica naturală pe care o provoacă, dorinţa de fericire personală distruge bazele legilor datoriei şi, de aici, se deduce necesitatea filosofiei care să substituie această morală naivă cu una mai reflexivă[23].

Denunţând excesele primejdioase din punct de vedere moral spre care suntem înclinaţi, Kant ne asigură că nu atunci ne facem datoria când acţionăm după placul nostru, ca voluntari, ci respectul pentru legea morală e cel care defineşte cel mai bine poziţia pe care o deţinem printre fiinţele raţionale[24]. Cei care cred că sunt morali fără a acţiona din respect dau dovadă de „un mod de a gândi uşuratic, superficial, fantastic"[25], iar cei care împlinesc litera legii, fără a ţine cont de „spiritul" ei sunt nişte apostaţi[26]. Îndârjit, ca şi Montaigne, faţă de concepţiile unilaterale ce ruinează morala, Kant încearcă să atingă unul din scopurile filosofiei morale: protejarea mesajului Evangheliei de multitudinea efectelor corupţiei. Ca profesor de istoria eticii, îşi dă toată silinţa să-i facă pe studenţi să conştientizeze că nu trebuie să cedeze în faţa tentaţiilor ademenitoare, inferioare naturii umane, dar nici în faţa celor situate deasupra firii. A-şi exagera prin imaginaţie capacitatea morală este o aberaţie[27], o sfidare a locului care i s-a atribuit fiecărui om în univers, un entuziasm mistico-fanatic[28] – declara el discipolilor săi la începutul anului 1760.

În ce ar consta funcţia filosofiei morale? În operarea trecerii de la o credinţă istorică la o **religie universală** prin **instaurarea unei morale pur raţionale**. Hristos a fost Cel Care ne-a descoperit că religia este esenţialmente morală, iar

---

[20] Idem, *Religia în limitele raţiunii pure*, trad. rom. de C. Rădulescu-Motru, Bucureşti, 1924, p.

[21] Idem, *Lectures on Philosophical Theology*, trad. de Allen W. Wood şi Gertrude M. Clark, New York, Ithaca, 1978, p. 169.

[22] Idem, *Critica raţiunii practice*, p. 94.

[23] Idem, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom. de N. Bagdasar, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p. 11-23.

[24] Idem, *Critica raţiunii practice*, p. 167-169.

[25] *Ibidem*, p. 174.

[26] *Ibidem*, p. 172.

[27] Idem, *Lectures on Ethics*, p. 32.

[28] *Ibidem*, p. 94.

Kant speră că într-un viitor apropiat omenirea va scăpa de „vehicolul istoric" ce a purtat iniţial mesajul[29], prin intermediul unei „continue revelaţii divine" universal accesibile care este **religia raţiunii**[30]. Aceasta a fost contribuţia lui Kant la „progresul"[31] moralei: a arătat că acel principiu pur raţional pe care se sprijină morala determină conţinutul fundamental al credinţei religioase. E vorba de o **„credinţă a raţiunii pure practice"** care provine „din însuşi simţământul moral ca o determinare *liberă* a judecăţii noastre, utilă din punct de vedere moral..."[32], căci „o credinţă care este poruncită este o absurditate"[33].

În lumina acestor afirmaţii ideea nemuririi sufletului, a libertăţii şi a existenţei lui Dumnezeu capătă o nouă semnificaţie. Ele „nu sunt dogme teoretice, ci *supoziţii* necesare din punct de vedere practic"[34]. Astfel, de pildă, presupoziţia continuării vieţii aceleiaşi persoane după moartea ei fizică devine condiţia unei moralităţi împlinite, adică a împăcării celor două tendinţe divergente ce caracterizează natura liberă a omului muritor. La Kant semnificantul nemuririi este în strânsă legătură cu teza progresului, deoarece nemurirea e cea care justifică continuitatea efortului uman în vederea realizării pe plan moral prin atingerea unor trepte superioare în aptitudini, dispoziţii şi trebuinţe. „Perfecţiunea" sau „sfinţenia" nu pot fi concepute „decât într-un progres, mergând la infinit"[35]. Plehanov, un comentator mai puţin sever al lui Kant, vede în ambiguitatea textului kantian efortul de cunoaştere al filosofului confruntat cu propria lui limită: „Întrucât lumii noumenelor îi este inaplicabil conceptul nostru de necesitate naturală, ea poate fi considerată un imperiu al libertăţii depline. În această lume îşi pot găsi refugiu toate acele fantome – Dumnezeu, nemurirea sufletului, liberul-arbitru – care nu se împacă cu noţiunea de legitate. Kant, care a luptat împotriva acestor fantome în «Critica raţiunii pure», depune armele în faţa lor în «Critica raţiunii practice», adică acolo unde e vorba de acţiune, şi nu de

[29] Idem, *Religia...*, p. 34-35.

[30] *Ibidem*, p. 47.

[31] O imagine apropiată de sensul kantian al progresului moral ne oferă ceea ce Bergson a numit «morala aspiraţiei»: progresul este identificat cu entuziasmul mersului înainte; el este opusul mişcării circulare, conservatoriste, dată fiind libertatea care nu se supune unei limite pre-stabilite, adică unei "perfecţiuni imperfecte". Vezi H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 48.

[32] Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, p. 236-237.

[33] *Ibidem*, p. 235.

[34] *Ibidem*, p. 222-223. Cele trei postulate pe care se întemeiază existenţa legii morale kantiene: „Primul (postulat) decurge din condiţia practic necesară a conformării duratei cu realizarea deplină a legii morale; al doilea, din supoziţia necesară a independenţei de lumea sensibilă şi a facultăţii de a-şi determina voinţa conform legii unei lumi inteligibile, adică a libertăţii; al treilea, din necesitatea condiţiei pentru o astfel de lume inteligibilă: de a fi Binele suveran, prin supoziţia *binelui suprem* independent, adică a existenţei lui Dumnezeu".

[35] *Ibidem*, p. 212.

speculaţie abstractă"[36]. În realitate, evaluând geneza legăturii interioare dintre morală şi religie, Kant a vrut să desprindă morala cu instrumentele raţiunii din matricea ei religioasă tradiţională şi să întemeieze ideile de comandament şi lege în morală în afara oricărei teologii. Şi, pentru că nu a reuşit, a fost aspru criticat de mulţi dintre contemporanii săi, care au contestat valoarea eticii sale. Etica lui Kant? „Nu este în fond – scrie Schopenhauer – decât o răsturnare a moralei teologilor (...) în formule foarte abstracte şi în aparenţă descoperite apriori"[37]. De asemenea, Schiller observă într-o scrisoare către Goethe: „Tot se mai află ceva la Kant ce ne aminteşte, ca şi la Luther, de un călugăr care şi-a părăsit mânăstirea, dar ale cărei urme nu le-a putut şterge pe deplin". Iar Franz Mehring continuă: „Într-adevăr, etica lui Kant, cu imperativul ei categoric, nu e altceva decât deghizarea filosofică a celor zece porunci mozaice, iar teoria lui despre răul radical al naturii umane nu e altceva decât deghizarea filosofică a dogmei păcatului originar"[38].

E limpede că filosofia morală kantiană nu s-a oprit doar la a combate corupţia. Una din sarcinile ei a fost să certifice faptul că Dumnezeu şi noi aparţinem unei singure comunităţi morale, că există principii morale obligatorii şi necesare pentru toate fiinţele raţionale[39]. Constatând cu disperare varietatea nesfârşită a moravurilor de pe întreg pământul, Kant conchide că normele etice trebuie să fie imperative absolute, necondiţionate, apriorice şi transcendentale şi gata oricând să angajeze o luptă înverşunată atât cu faptele experienţei exterioare, cât şi cu piedicile interioare[40]. Etica kantiană e, prin urmare, o reacţie contra curentelor etice empiriste ale epocii. Criteriul de determinare a acţiunilor morale nu poate fi nici sentimentul, nici succesul, nici natura scopurilor – toate variabile în funcţie de împrejurări – ci singură *„voinţa-bună"*. Nu în mod simplu voinţa, subordonată scopului indiferent de natura acestuia, ci voinţa pură, voinţa „bună în sine"[41], determinată de un singur scop al tuturor acţiunilor ei: reprezentarea (= supunerea faţă de) legii imperative universale sub forma datoriei şi nu conform cu datoria. Actele conforme cu datoria, izvorâte din plăcere, din interes sau din înclinaţie, sunt numai legale, nu şi morale, pentru că ele ţin doar litera legii. Astfel, „o altă caracterizare a moralei kantiene ar fi aceea că ea este o **morală a datoriei pure**, a datoriei integrale – remarcă I. Petrovici (...). Ea

[36] G. V. Plehanov, *Opere filosofice alese*, vol. I, Editura politică, 1958, p. 379.

[37] A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Leipzig, 1916, p. 168.

[38] Franz Mehring, *Friedrich Schiller*, în *Pagini despre literatura germană*, Editura Univers, 1972, p. 120.

[39] La aceste concluzii Kant a ajuns după ce a părăsit faza empiristă a evoluţiei gândirii sale, dându-şi seama că o normă imperativă necesară şi universală nu poate decurge din sfera experienţei.

[40] Idem, *Religia...*, p. 27: „Pentru a deveni un om moralmente bun, nu e de ajuns să lăsăm să se dezvolte fără piedică germenul binelui inerent firii noastre, dar mai e nevoie să luptăm împotriva unei pricini a răului, cu tendinţe contrare, pe care le aflăm de asemenea în noi."

[41] Idem, *Întemeierea...*", p. 11-12.

caută să excludă din sânul ei orice elemente hedoniste, evdemoniste ori utilitariste (...) este o **morală a intenţiei pure** (...), (...) o morală austeră, de o rigiditate cu adevărat spartană (...), în orice caz foarte greu de realizat"[42].

Legea morală propriu-zisă ar consta în *îndeplinirea datoriei exclusiv pentru datorie*. De aici decurge prima regulă a moralităţii, prima formulă a imperativului categoric: *generalizarea maximei voinţei subiective*[43]. A doua formulă priveşte direcţionarea voinţei spre realizarea unui scop cu caracter absolut: *omul ca scop în sine*[44]. În doctrina kantiană, omul nu este numai fenomen supus cauzalităţii, ci şi noumen, „lucru în sine", expresia raţiunii sale. Prin raţiune, fiecare individ, participând la viaţa umanităţii, poate deveni o persoană demnă de respect. *Împlinirea umanităţii*, intrarea lucrativă în acest „imperiu universal al scopurilor"[45], coincide cu cea de-a treia formulă a imperativului categoric. Dar în acest punct se ajunge graţie legii morale universale ce purcede din raţiunea individuală, astfel încât subiectul supus ei este totodată şi legislator. **Legea morală** nu este, aşadar, impusă de o autoritate exterioară, ci este cu desăvârşire **autonomă**, întrucât are drept sursă voinţa umană.

Kant a înţeles ideea paulină a autoguvernării morale (Rom. 2, 14) într-un mod cu totul diferit. În cele ce urmează vom vedea că deviza sa despre morală ca **autonomie** este ceva nou în istoria gândirii.

II.1. AUTONOMISMUL KANTIAN

Omul lui Kant este o fiinţă raţională care îşi impune în mod spontan legalitatea în lumea în care îşi desfăşoară existenţa. Deşi legat de legi prin datoria lui, el nu este supus decât propriei lui legislaţii, „universale", de altfel, iar propria sa voinţă, conform căreia acţionează, este şi ea „universal legislatoare"[46]. «Autonomia»[47] voinţei de care se bucură îl angajează şi, în acelaşi timp, îl arată responsabil pentru ceea ce face.

La ideea revoluţionară a moralei ca autonomie, idee ce a câştigat adepţi de la bun început, Kant nu a ajuns de unul singur. Sub tutela wolffiană află că pe baza

---

[42] Ion Petrovici, *Viaţa şi opera lui Kant. Douăsprezece lecţii universitare*, Bucureşti, Editura Casei Şcolilor, 1936, p. 179-182.

[43] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 39: „Acţionează astfel încât maxima voinţei tale să poată oricând valora în acelaşi timp ca principiu al unei legislaţii universale".

[44] *Ibidem*, p. 47: „Acţionează astfel ca să foloseşti umanitatea atât în persoana ta, cât şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaşi timp ca scop şi niciodată numai ca mijloc".

[45] *Ibidem*, p. 57.

[46] *Ibidem*, p. 59.

[47] Termen preluat din gândirea politică a secolelor XVII şi XVIII, în sensul de stat ca entitate care se autoguvernează. În plan moral, acest concept nodal al filosofiei morale kantiene îşi va afla corelativul, mult mai bine constituit, la Hegel, sub forma autodeterminării de sine a conştiinţei.

cunoaşterii unii oameni pot să se autoguverneze, iar scrierile roussoiste şi cele ale moraliştilor englezi îi oferă concepţii mai egalitariste asupra autoguvernării. Iată, de exemplu, ce afirmă Rousseau în *Contractul* său social: „Eşti liber (...) atunci când asculţi de legi, căci atunci nu asculţi decât de voinţa publică, care este, în egală măsură, a ta şi a oricui"[48]. Centrul de greutate se deplasează semnificativ de la libertate ca ascultare a legii pe care omul singur şi-o prescrie (Rousseau) la *voinţă* care are un *caracter obiectiv legislator* prin simpla exercitare a naturii ei (Kant).

Filosofii care au elaborat concepţii ale moralei ca autoguvernare au încercat în repetate rânduri să se debaraseze de cele două presupoziţii ale concepţiilor mai vechi – dominante până la sfârşitul secolului al XVII-lea – asupra moralei ca supunere[49]. Prima avea în vedere raportarea fiinţei umane la Dumnezeu prin recunoştinţă şi respect faţă de poruncile divine. Cea de-a doua se referea la capacităţile morale, mult reduse, din nefericire, la cei slabi de înger sau pătimaşi, nevoiţi să asculte de puţinii oameni de excepţie pe care Creatorul i-a însărcinat cu transmiterea şi păzirea ordinelor Sale morale. De aceea erau fie ameninţaţi cu pedeapsa pentru păcate, fie încurajaţi cu promisiunea recompensei pentru supunere. În consecinţă, o morală a tiraniei şi a servituţii! – este concluzia tuturor contestatarilor ei.

J.B. Schneewind găseşte ca esenţiale pentru evoluţia filosofiei morale moderne controversele asupra voluntarismului[50]. Kant însuşi s-a aliat cu antivoluntariştii şi, pentru a evita ateismul, Îl preferă pe Dumnezeu doar ca susţinător al moralei, nu şi creator al ei. Este „evident prin sine" – spune Kant, să existe o lege morală valabilă pentru toate fiinţele raţionale, nu numai pentru oameni, să existe o filosofie morală a priori pură[51] care să o explice şi, nu în cele din urmă, o comunitate morală care să-L includă pe Dumnezeu cu rolul de a alimenta omului certitudinea că subzistă într-un univers ordonat moral, în care fiecare îşi ia plata după faptele sale. Agenţii morali se vor închina legii morale „ca unei împărăţii a lui Dumnezeu", în care natura şi morala ajung „cu ajutorul unui Autor sfânt" într-o „armonie", nespecifică fiecăreia dintre ele luată separat. „Cu toate acestea – conchide Kant, principiul creştin al moralei nu este totuşi teologic (deci eteronomie), ci *autonomie a raţiunii pure practice* prin ea însăşi, fiindcă nu face din cunoaşterea lui Dumnezeu şi a voinţei

---

[48] J. J. Rousseau, *Contractul social*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957, p. 46-47.

[49] Primul care a respins orice concepţie a moralei ca supunere, deschizând implicit calea filosofiei morale moderne, a fost Montaigne. Ulterior, începând cu anul 1625, lordul Herbert de Cherbury argumenta deschis că oricine poate cunoaşte exigenţele moralei. Din acest moment se succed o seamă de noi concepţii ale psihologiei morale umane cu scopul de a susţine conceperea moralei ca autoguvernare.

[50] Doctrină conform căreia Dumnezeu Se află la baza moralei. A fecundat sistemele teologice ale lui Luther şi Calvin, dar şi gândirea filosofică a lui Descartes, Hobbes, Pufendorf şi Locke.

[51] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 5-6.

Lui fundamentul acestor legi, ci numai al speranţei de a ajunge la Binele suveran sub condiţia observării acestor legi şi fiindcă ea însăşi situează mobilul adevărat al observării lor nu în consecinţele lor dorite, ci numai în reprezentarea datoriei ca singura a cărei observare fidelă ne face demni să dobândim fericirea"[52]. Ce face, aşadar, Kant? Se aventurează să pună temelie nouă la zidurile vechii concepţii, sprijinindu-şi credinţa în ordinea divină pe cerinţele autonomiei înseşi.

Astfel, a fi rău înseamnă a refuza demnitatea de obiect al unei voinţe guvernate de legea morală, voinţă care ne aparţine atât nouă, cât şi lui Dumnezeu. Legea morală e cea care defineşte şi face posibil conceptul binelui şi nu invers[53]. Mult mai surprinzătoare este însă afirmaţia potrivit căreia noi înşine suntem „analogi Divinităţii" dacă reuşim să facem din comunitatea morală o totalitate armonioasă a tuturor scopurilor prin ascultarea de legea morală stabilită *în mod egal* de către toţi membrii, adică atât de noi, cât şi de Dumnezeu. Oricum, ceea ce ne pune pe picior de egalitate cu Dumnezeu nu este pentru Kant cunoaşterea adevărului moral, independent şi veşnic, ci aptitudinea noastră de a crea legea morală şi de a ne conforma ei. „Inventarea autonomiei – e de părere Schneewind – i-a oferit lui Kant ceea ce credea el că ar reprezenta singura teorie satisfăcătoare din punct de vedere moral al statutului fiinţelor umane, într-un univers împărtăşit cu Dumnezeu"[54]. Ancorată într-o psihologie metafizică, concepţia kantiană asupra autonomiei depăşeşte pe cea a lui Hume sau Rousseau. Epoca, climatul şi oamenii ei, l-au constrâns pe Kant – teoretic vorbind – să postuleze un nou model moral, **un om nou**, disponibil şi capabil să ia cu asalt cerul, posesor al unei libertăţi transcendentale, dinamice şi virtual ascendente care îl scoate din domeniul determinismului natural. Un asemenea agent raţional nu mai are alt termen limită al libertăţii sale decât propria sa moralitate, responsabil angajată, ridicată la rangul de principiu al fiinţării conştient voite a omului pentru sine. E **o morală nouă** al cărei concept este însuşi „principiul suprem al moralităţii"[55]: *voinţa autonomă* este totuna cu *legea morală*. Cu alte cuvinte, reglementarea proprie a acţiunilor, adică autonomia, este totuna cu *libertatea*. Acesta este sensul pozitiv al autonomiei, iar cel negativ presupune *independenţa de orice materie a voinţei, de orice dorinţe şi motive sensibile*.

Etica kantiană accentuează faptul că viaţa morală e interioară şi că obiectul datoriei şi scopul voinţei îl constituie **personalitatea umană**[56]. La Kant datoria se

[52] Idem, *Critica raţiunii practice*, p. 219.

[53] *Ibidem*, p. 152.

[54] J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 662.

[55] Imm. Kant, *Întemeierea...*, p. 59: Autonomia voinţei este proprietatea voinţei prin care ea îşi este ei însăşi lege".

[56] Idem, *Critica raţiunii practice*, p. 175-176. Kant distinge două feluri de personalităţi: 1. *o personalitate empirică*, supusă cauzalităţii şi conştientă de scopul voinţei sale; 2. *o personalitate transcendentală*, liberă, fără nimic subiectiv, exprimând esenţa umanităţii; ea determină viaţa morală şi afirmă totodată existenţa unui principiu general etic. Apare din nou dualitatea fenomen-noumen.

prezintă sub forma binelui sau binele este în funcție de datorie, și nu invers. Preocupat toată viața de distincția dintre *îndatoririle perfecte* și cele *imperfecte*, preluată de la școala lui Hugo Grotius, filosoful o utilizează în elaborarea teoriei virtuții și pentru a preciza momentul intervenției iubirii în morală. Dacă o îndatorire perfectă este „acea îndatorire care nu permite nici o excepție în favoarea înclinației"[57], înseamnă că îndatoririle imperfecte le putem îndeplini sau nu, după bunul nostru plac. Ce se întîmplă însă cu iubirea? Din moment ce nu poate fi poruncită, iubirea adevărată trebuie să fie practică, adică „binefacere din datorie"[58]. Datoria noastră față de alții este de a le face bine, nu neapărat de a-i iubi ca persoane particulare. Făcând fapte bune, putem ajunge la o iubire a oamenilor în genere, în calitate de semeni. Dar aceasta se raportează la simțire, nu la voință. Prin urmare, porunca iubirii din Noul Testament este ilogică din unghiul conceptual al gândirii kantiene în caz că ar implica o înclinație, un sentiment sau o simpatie.

În «Metafizica moravurilor», Kant prezintă două principii: *dreptul* (supunerea față de o lege exterioară) și *virtutea* (supunerea față de o lege morală interioară), ambele având în comun obligativitatea. Îndatoririle legale ne cer să acționăm în exterior astfel încât libertatea voinței fiecăruia „să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale"[59], iar îndatoririle morale pretind să avem anumite maxime ale acțiunilor care, concretizate, să poată deveni legi universale[60]. Condiție a voinței, perfecțiunea morală se obține doar pentru sine. În schimb, perfecțiunea morală a altora nu are cum să ne privească, ci doar fericirea lor. Propria noastră perfecțiune sau fericirea celorlalți este tocmai opera acestor acțiuni sau scopuri[61].

Kant nu a unit la întâmplare virtutea cu dreptul, ci a avut în vedere integritatea ființei sociale, reglarea conduitei ei față de sine, de semeni și de formele oficializate ale existenței. „Dualitatea socială dată de drept și moralitate reproduce, în planul socialului, dualitatea filosofică fenomenal-noumenal a umanului: ca ființă fenomenală, omul este supus normei juridice, dar e sancționat de legea morală interiorizată sau de justiția divină. Așadar, «metafizică a moravurilor» are sensul extins de sistem al principiilor raționale care întrețin viața socială a indivizilor. De aceea ei au datoria să cultive și să desăvârșească metafizica, întrucât omul este, prin natura sa, o ființă metafizică ale cărei potențe – spune Kant – se manifestă în dovezile de decizie și acțiune conform unei legislații universale"[62].

---

[57] Idem, *Întemeierea...*, p. 40.
[58] *Ibidem*, p.
[59] Idem , *Metafizica moravurilor*, în *Scrieri moral-politice*, trad. cit., p. 89.
[60] *Ibidem*, p. 235.
[61] Ca urmare, etica poate fi concepută și ca un sistem al scopurilor rațiunii pure practice.
[62] Rodica Croitoru, *Studiu introductiv* la «Metafizica moravurilor», *trad. cit.*, p. 36.

Ideea de coerciţie joacă şi ea un rol important. Astfel, persoanele sfinte nu au nevoie de o teorie a virtuţii, pentru că ele nu încearcă să se eschiveze de la datorie. Nu le strică însă, e de părere Kant, o teorie a moravurilor care să cuprindă *autonomia raţiunii practice, cunoaşterea propriilor capacităţi morale* şi *înţelegerea imperativului în funcţie de ele*. Virtutea desemnează moralitatea supremă a omului – *sophia* – ideal atins atunci când constrângerea, interiorizându-se, se autoanihilează. Ea (virtutea) este atât ascensională, cât şi permanent incipientă. Încălcarea datoriilor virtuţii vădeşte incapacitatea de a fi moral, adică, viciul. Totuşi, în ce priveşte datoriile imperfecte faţă de noi înşine şi faţă de ceilalţi, transgresarea lor este doar o non-valoare morală, în timp ce îndeplinirea lor – un merit. Pentru Kant agoniseala de merite îndreptăţeşte la fericire; altfel fericirea rămâne o „fata morgana". În altă ordine de idei, precizia îndatoririlor conferă acestora perfecţiunea. De aceea îndatoririle imperfecte, nefiind precise, reclamă existenţa anumitor scopuri, ce nu pot fi atinse doar pe temeiuri a priori. Ce trebuie făcut în aceste cazuri când regulile moralei nu mai constituie un principiu determinant? Doar judecata poate decide, în conformitate cu regulile pragmatice ale prudenţei – ne răspunde Kant[63]. Îndemnul „*Perfecţionează-te pe tine însuţi!*" poate deveni principiul eticii în viziunea filosofului german, dacă se subînţelege prin el: „Fii un om bun, fii demn de fericire, nu doar unul fericit"[64]. Aşadar, nu cunoştinţele trebuie să sporească la nesfârşit, ci virtutea: capacitatea de a te supune legii în duhul ei.

Respingând în stil rousseauist perfecţionismul de tip leibnizo-wolffian, Kant oferă totuşi ideii de **autoperfecţionare** un loc important în morală, numai că, întocmai ca platonicienii de la Cambridge, o ataşează mai repede de inimă, de sentimente şi voinţă, decât de raţiune. Spre deosebire de Wolff, şi de toţi predecesorii săi (Pufendorf, Clarke, Hutcheson, Crusius), Kant nu consideră autoperfecţionarea o îndatorire instrumentală pentru a atinge alt scop, şi anume, propria fericire. Dacă nu ne îndeplinim îndatoririle faţă de noi înşine (şi, de pildă, suntem servili, ne vindem trupul sau ne sinucidem), ne deposedăm de orice valoare interioară şi, în consecinţă, cum vom putea să ne îndeplinim îndatoririle faţă de alţii?[65] Şi, mai trist decât atât, ne ratăm vocaţia cea mai înaltă şi ultimă: **perfecţionarea lumii morale**. Nu mai e Dumnezeu cârmaciul ca la leibnizieni, căci la Kant toată povara o duce omul de bună-voie (de bună-voinţă): omul nou, responsabil de a perfecţiona atât lumea, cât şi pe sine însuşi[66].

[63] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 270.

[64] Idem, *Reflexionen*, 19, 298, apud. J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 682.

[65] Idem, *Lectures on Ethics*, p. 122.

[66] Referitor la subiect este o datorie extinsă şi „imperfectă" datorită mobilurilor sensibile care împiedică realizarea modelului moral de perfecţiune, datoria fragilităţii naturii umane. Perfecţiunea, în viziunea lui Kant, nu se poate realiza în această viaţă; ea se rezumă doar la „progrese continue". „Astfel, toate datoriile faţă de sine însuşi, cu privire la scopurile umanităţii în propria noastră persoană, sunt numai datorii imperfecte". (V. *Metafizica moravurilor*, p. 287-288).

În plus, „aşa cum umanitatea în persoana sa, ca inteligenţă, este capabilă de un *ideal de perfecţiune*", tot astfel acest om este „singurul dintre toate obiectele lumii capabil de un *ideal de frumuseţe*"[67]. Ca urmare, **realizarea-de-sine – fapt etic-** poate fi **şi** fapt **estetic**, o cosntrucţie *sui generis* asemănătoare unei opere de artă în care eul are dublu rol: de creator şi de mediu.

III. ESTETICA KANTIANĂ

Kant şi-a consacrat ultimii ani ai vieţii încercării de a stabili mai bine decât orice predecesor locul exact – în sfera cunoaşterii – al sensibilităţii noastre faţă de facultatea cea mai delicată, cea mai derutantă şi cea mai puţin înţeleasă care este frumosul[68]. Nemulţumit că nici unul dintre scriitorii anteriori n-a reuşit să clădească judecata de gust asupra frumosului pe o bază filosofică inexpugnabilă, „profanând" fizionomia individuală a experienţei estetice, Kant critică atât metoda esteticienilor psihologizanţi, ca Burke şi Addison, cât şi pe cei care, ca Baumgarten, fac din gust o cunoaştere confuză a perfecţiunii. Perfecţiunea constă fie în unitatea unei multitudini, fie în îndeplinirea unui scop de către un lucru; aceasta nu înseamnă însă că ea ar avea vreo legătură cu estetica. Un lucru complet nu este neapărat şi frumos, iar împlinirea unui scop nu are în mod necesar legătură cu frumuseţea[69]. În ce priveşte şcoala psihologică, empiristă prin definiţie, ea nu poate explica, după Kant, *valabilitatea universală* a unei judecăţi de gust şi nici *aprioritatea*[70] de care dispun judecăţile estetice reflectante. De aceea, e o „absurditate evidentă" a deduce din faptul că fiecare om judecă într-un anumit fel că aşa ar trebui să judece.

Estetica anterioară lui Kant se afla, aşadar, sub influenţa a două curente filosofice: senzualismul, specific esteticii britanice, care identifica frumosul cu plăcerea sensibilă, şi raţionalismul, caracteristic esteticii germane, pentru care

[67] Idem, *Critica facultăţii de judecare*, trad. cit., p. 126.

[68] Originalitatea concepţiei lui Kant şi contribuţia predecesorilor săi la fundamentarea sistemului său estetic sunt prezentate detailat şi evolutiv de Katharine E. Gilbert şi Helmut Kuhn în *Istoria esteticii*, trad. rom. Sorin Mărculescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1972.

[69] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 119-123.

[70] Sectorul esteticii kantiene, un nou sector al cunoaşterii, este fundamentat nu pe raţiune, în sensul lui Baumgarten, ci pe principii apriorice. *A priori*, termen scolastic tributar lui Aristotel, derivă din latinescul *prior, prius* = anterior şi semnifică la Kant: *din concepte, logic, independent de experienţă*. Am văzut că elementele apriorismului etic, necesare din punct de vedere practic, sunt: datoria, imperativul categoric, legea morală. Există însă şi un *apriorism estetic*, în virtutea căruia facultatea de judecare oferă posibilitatea formulării judecăţilor de gust pure, şi un apriorism teologic în cadrul căruia principiul finalităţii este conceput pentru investigarea naturii. Victor Basch consideră însă un non-sens a vorbi despre necesitate, universalitate şi despre un a priori în domeniul frumosului, deoarece „un goût uniforme" c'est „la mort de l'art" (*Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, Paris, Editura Felix Alcan, 1896, p. 107).

frumosul, rezultat al cunoaşterii raţionale, era echivalent numai cu ceea ce e perfect. Contrar senzualismului, Kant vede în plăcerea estetică o judecată, iar contrar raţionalismului, el dă acestei plăceri caracterul de sentiment. În concluzie, *plăcerea estetică este o judecată afectivă*. Frumosul place nu prin simţuri, nici prin concepte raţionale, ci prin intuiţii şi sentimente.

Ca şi în teoria cunoaşterii, Kant reprezintă în estetică *criticismul*. Dacă avem în vedere obiectul esteticii, filosoful german este *idealist*: **frumosul** este produsul unei idei estetice, rodul armoniei conceptelor intelectuale cu intuiţia, dar şi *logicist*: frumosul purcede din concordanţa logică între idee şi intuiţie, între formă şi fond[71]. Inferior frumosului este **plăcutul**, provocat nu de idei intelectuale, ci de impresii sensibile, iar superior acestora două este **sublimul**, sentimentul estetic cel mai intens, tărâmul în care ceea ce este estetic se întâlneşte cu ceea ce este moral. Frumosul, natural sau artistic, este simţit prin intermediul gustului, necesar tuturor celor care vor să aprecieze natura şi arta din punct de vedere estetic. Pentru realizarea artistică a frumosului, gustul nu mai e suficient, căci se impun două realităţi speciale: **talentul** şi **geniul**. Talentul este înnăscut, iar geniul se prezintă ca o dispoziţie afectivă care dă artei reguli.

III.1. O NOUĂ TEOLOGIE A IMAGINII. KANT – ICONOCLAST?

Dacă vom considera judecata de gust o experienţă spirituală, vom putea extrage din a treia Critică *o nouă teologie a imaginii*, aşa cum a procedat şi Alain Besançon în interesantul său eseu „Imaginea interzisă”[72].

În opinia lui Kant experienţa estetică este o **experienţă subiectivă**. Trăită în totalitate de spirit, ea trezeşte în acesta „**sentimentul** de plăcere şi neplăcere, care nu desemnează nimic în obiect”[73] în vederea cunoaşterii. Cum stabilesc dacă ceva este sau nu este frumos? Raportez reprezentarea nu prin intelect la obiect, ci prin **imaginaţie** la mine şi la acel sentiment vital pe care reprezentarea, senzaţia au puterea să-l declanşeze în interiorul meu. „(...) Pentru a spune că obiectul este frumos şi pentru a dovedi că am gust, plec de la ceea ce se petrece în mine datorită reprezentării, nu de la ceea ce constituie dependenţa mea de existenţa obiectului.”[74]. Este o **experienţă dezinteresată**, o **judecată pur contemplativă**, neorientată după concepte.

Nu orice satisfacţie este estetică. Frumosul kantian are, ce-i drept, multe puncte de contact cu plăcutul, utilul, binele, perfectul şi adevărul. Spre deosebire

[71] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 78.

[72] Alain Besançon, *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 207-218.

[73] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 95.

[74] *Ibidem*, p. 97.

însă de frumos, plăcutul, ca şi binele (utilul) sunt legate de un interes şi, ca atare, presupun realitatea lucrului dorit. Spre deosebire de plăcut, care se adresează numai simţurilor, frumosul presupune o judecată; spre deosebire de bine, el nu se supune vreunui imperativ, ci e **liber**, e **joc**. În ce priveşte distincţia de adevăr, adevărul rezultă în urma unui travaliu logic al gândirii, în timp ce frumosul este obiectul unui sentiment, nu al unei cunoaşteri. Din alt unghi al abordării, plăcutul (agreabilul) e simţit şi de animale; binele e cunoscut de orice fiinţă raţională (terestră sau celestă). În schimb, frumosul este **specific uman**[75].

Transpuse în contextul pietist în care a crescut Kant, afirmaţiile anterioare trimit la limbajul fénelonian al indicatei dragoste pure, dar seci, preferabilă însă gustului „barbar" care, în producerea satisfacţiei, are trebuinţă de „atracţii" şi „emoţii"[76]. Iată de ce culoarea, artificiul, podoaba nu merită a fi luate în seamă. Utilitatea lor ar consta doar în atragerea atenţiei asupra formei, singura care contează, deoarece înfrumuseţarea pentru senzaţie dăunează adevăratei frumuseţi a obiectului[77].

Din punctul de vedere al cantităţii, „e frumos ceea ce place **universal fără concept**"[78]. Deşi singulară, judecata estetică păstrează totdeauna pretenţia universalităţii, percepută ca o evidenţă inexprimabilă, asemănătoare celei simţite în faţa unui adevăr de credinţă. Adevărul ştiinţific se impune de la sine, agreabilul câştigă majoritatea oamenilor, dar, când e vorba de frumos, oamenii nu mai sunt la fel de unanimi, căci aprobarea lui nu poate fi obţinută prin constrângere. În ce priveşte certitudinea credinţei, credinciosul simte nevoia şi bucuria de a o împărtăşi şi altora şi, pentru a nu greşi, şi, totodată, pentru a se realiza pe sine, se lasă călăuzit de exemplele de virtute sau sfinţenie ale înaintaşilor. La fel ar trebui să se întâmple şi cu gustul – constata pe bună dreptate Kant. *Gustul* „are ceva mai mare nevoie de exemple"[79], el *trebuie educat*, pentru ca să nu cădem în barbarie sau indiferenţă.

Despre frumos, ca şi despre Dumnezeu, nu se poate spune deci nimic, decât că **este**. Astfel, păşind cu un singur picior în ţinutul incognoscibilului, al apofaticului, Kant se situează într-o manieră originală la antipodul explorării lumii prin pictură. Arta pictorului renascentist făcea să răsară frumosul din ideea lucrurilor. În duhul icoanei însă, sufletul celui care se roagă e invadat, **prin mijlocirea imaginii**, de adevărurile dumnezeieşti. În schimb, experienţa kantiană este mai limitată şi mai aspră în contact cu frumuseţea: omul află ceva numai din sufletul său, dat fiind faptul că „(...) reprezentarea nu se raportează la obiect, ci exclusiv la subiect"[80],

---

[75] *Ibidem*, p. 102.

[76] *Ibidem*, p. 116.

[77] *Ibidem*, p. 218: „În pictură, în sculptură, chiar în toate artele plastice, în arhitectură, în arta grădinilor, întrucât sunt arte frumoase, *desenul este esenţialul*".

[78] *Ibidem*, p 106.

[79] *Ibidem*, p. 178.

[80] *Ibidem*, p. 85.

iar judecata de gust e „pură"; ea leagă satisfacţia de simpla considerare a obiectului, fără a ţine seama de vreun uz sau de vreo finalitate[81]. Faimoasa „**finalitate fără scop**" nu e nici finalitate externă (cunoaştere confuză a utilului), nici finalitate internă (cunoaştere confuză a perfecţiunii), nici bine (în sens platonician), nici util (în sens socratic). Frumosul nu constă în plăcerea culorilor frumoase, nici în armonia părţilor, nici în acordul obiectului cu *telos*-ul sau cu ideea sa. Ce se întâmplă atunci cu sufletul omului care nu înclină nici spre voluptate, nici spre îndumnezeire? Prin extensia pe care i-o furnizează judecata de gust (reflexivă), lui nu-i rămâne decât *respectul admirativ faţă de sine însuşi*, un fel de narcisism, incompatibil cu spiritualitatea creştină autentică.

Analizând raportul gustului cu binele, Kant distinge **frumuseţea liberă** (naturală) şi, **frumuseţea dependentă**. Cea dintâi (pulchritudo vaga) nu oferă satisfacţii intelectuale în legătură cu obiectul ei, nu cunoaşte grade după perfecţia formei; are, deci, o valoare absolută. Tot ceea ce este lipsit de semnificaţie (de exemplu florile, fiinţele naturale improbabile, desenele ŕ la grecque, ornamentele în formă de frunză de pe ramele tablourilor etc.) „place liber", se integrează unei naturi idilice în care nici un lucru nu e deformat de civilizaţie. Este un fel de „artă abstractă" a secolului nostru, în care imaginaţia, neîngrădită, „se află în joc liber contemplând făptura"[82]. Kant e aici influenţat de *noua estetică naturalistă* din secolul al XVIII-lea, inspirată de Rousseau. Al doilea tip de frumuseţe (pulchritudo adhaerens) presupune un concept logic despre tipul şi destinaţia normală a obiectului (de exemplu frumuseţea unui om, a unui animal, a unei clădiri etc.) şi prezintă grade după perfecţia formei, definibile prin raportarea la un **ideal**, adică în sens kantian, la un **scop interior**, la o **idee raţională** încarnată într-un individ. Împlinirii individuale îi corespunde frumuseţea existenţei proprii. Prin urmare, remarcă Petru Comarnescu, „realizarea-de-sine nu este un act estetic pur", ci „o relevantă imagine-expresie călăuzită de raţiune, selecţionată şi dezvoltată în termeni concreţi. Numai pe această cale, expresii ca «suflet frumos» sau «personalitate frumoasă» pot avea o semnificaţie definită, căci, într-o persoană realizată, totul este armonios, clar şi complet ca într-o operă de artă"[83]. În timp ce idealul raţiunii pure este Dumnezeu[84], idealul judecăţii estetice este omul, *omul* ca *„idee estetică normală"*[85], singura fiinţă care-şi are scopul în sine, fiinţă morală şi scop al lumii. Fundamentat moral, frumosul aderent contribuie mai mult decât cel liber la concilierea celor două lumi pe care Kant încerca s-o înfăptuiască după ce iniţial le despărţise. E vorba despre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă, fenomen şi noumen, natură şi libertate.

Evaluat pozitiv, raportul dintre frumos şi bine e raportul frumosului cu Dumnezeu, însă un Dumnezeu fictiv, fără nume şi fără chip, la care se ajunge prin

[81] *Ibidem*, p. 116.

[82] *Ibidem*, p. 122-123.

[83] Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1985, p. 93.

[84] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 468.

[85] Idem, *Critica facultăţii de judecare*, p. 126.

trei mediatori: **geniul, sublimul** și **„simbolul legii morale"**. Geniul este un medium natural în care mama-natură își depune ouăle ca pe niște secrete ale creației, ca pe niște reguli misterioase, fără de care arta este imposibilă: „(...) natura din subiect (prin acordul facultăților sale) este aceea care prescrie reguli artei. Deci arta frumoasă nu este posibilă decât ca produs al geniului"[86]. Născut, nu făcut, geniul este *inconștient* și *supraconștient* („nu știe cum s-au născut în el ideile operei"), *original* în comunicarea pe care o întreține nemijlocit cu lumea de dincolo de vizibil. Curioși, ne întrebăm: Cine se află „dincolo"? Cu cine comunică geniul kantian? Cine îl inspiră? Inspirația poetului, de pildă, ca și cea a profetului, a fost dintotdeauna pusă pe seama divinului. Lui Kant, însă, nu i-ar fi surâs o relație imediată cu Divinitatea; el detesta acea stare meditativă proprie fanatismului, împingând-o în cadrele ridicolului și ale demenței[87].

Starea de geniu trimite la *starea mistică* descrisă de literatura spirituală a secolelor XVII și XVIII. Starea mistică nu e dată oricui și nici în mod permanent. Geniul, ca și misticul, cunoaște și perioade de uscăciune, în care nu creează nimic; aceasta înseamnă că „grația specială" l-a părăsit pentru o vreme. Există aici o notă comună cu mistica ortodoxă și ea privește dialectica harului Duhului Sfânt: credinciosul experimentează atât venirea, cât și retragerea harului. Deosebirea este, însă, că harul nu este o grație (pre)destinată unei categorii de oameni, ci el se oferă tuturor celor ce vor să se mântuiască. În plus, cred că toți ar vrea să se nască genii, dar nu toți doresc să devină sfinți. Geniul poate să își ducă originalitatea „până la extravaganță" și să fie, în mod necesar și în același timp, *„model exemplar"*[88]: măsură și regulă de apreciere. Sfântul este doar model exemplar în sensul lui *theosis*.

Geniul are o mai mare afinitate cu sublimul decât cu frumosul, cu infinitul decât cu finitul, cu informul decât cu ceea ce are formă. Sublimul se regăsește în sentimentele elevate ale prieteniei, disprețului față de lume, eternității. *„Experiența sublimului* – afirmă A. Besançon – este o *experiență a divinului* în limitele religiei kantiene"[89]. Astfel, definiția sublimului coincide cu un nume divin: „Este ceea ce e mare în mod absolut, este o mărime egală doar cu sine însăși (...) nu avem o altă unitate de măsură pentru obiectul respectiv în afara lui (...)"[90]. Lipsit de limite, de formă, sublimul este, totuși, inteligibil cum e Ideea divină. El nu recurge la joc, ca frumosul, ci la seriozitate; satisfacție există, dar gravă, imaginația fiind deopotrivă respinsă și atrasă. Sublimul kantian se interferează remarcabil cu experiența pascaliană a celor două infinituri[91]. Este vorba de *sublimul matematic* în care nu

[86] *Ibidem*, p. 202.
[87] *Ibidem*, p. 169.
[88] *Ibidem*, p. 202-203.
[89] A. Besançon, *op. cit.*, p. 212.
[90] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 143.
[91] Pascal, *Cugetări*. trad. rom. de Iancu Ghidu, București, Editura Științifică, 1992, p. 121.

există un maximum în aprecierea mărimii, aşa cum există în aprecierea estetică. Această depăşire a maximului e sublimă şi generatoare de emoţie[92]. De ea e capabilă doar omul, fiinţă duală: intelectuală şi senzorială.

Sentimentul de înălţare e provocat într-un mod mult mai puternic de *sublimul dinamic* (inspirat din conceptul fizic de forţă). Măreţia unor obiecte naturale (cerul înstelat, marea) sau puterea unor fenomene ale naturii (furtuni, cutremure etc.) ne determină să le reprezentăm ca sublime. Deşi neputincioşi în faţa lor, umanitatea din noi rămâne „neînjosită" – declară Kant, pentru că menirea sufletului e „superioară" naturii[93]. Din acest punct Pascal şi Kant pornesc fiecare pe alt drum. Pierdut şi înspăimântat în faţa sublimului celor două infinituri, Pascal se agaţă de Hristos ca de unicul reper în stare să-l smulgă disperării eterne. Icoana lui Hristos pe care o îmbrăţişează, distinctă totuşi de suflet, deşi obscură, este reprezentabilă. Pentru Kant, însă, sufletul însuşi, *raţiunea*, este *icoana*, din păcate *fără nici o reprezentare dependentă*. El nu se teme de nimeni şi de nimic, fiindcă „demnitatea gândirii" îi revelează sublimul propriei vocaţii: aspiraţia necontenită spre lumea ideilor, năzuinţa spre ele este pentru el o lege[94]. Avem de-a face cu sentimentul unei „facultăţi suprasensibile"[95] care nu se prelungeşte, ca la Pascal, în adorarea atotputerniciei lui Dumnezeu, ci în *admirarea spiritului uman în sine însuşi.*

Frumuseţea liberă şi sublimul sunt – în accepţia lui Kant – obiecte pur estetice, sugerându-se că acesta din urmă e mult mai aproape de vocaţia morală a omului prin opoziţia faţă de pragmatic, dar şi faţă de sensibil, în genere. Walter Biemel este de părere că raportarea frumosului la moralitate decurge din întemeierea judecăţii de gust pe suprasensibil[96]. Sublimul e cel care operează trecerea de la „fenomenalitatea frumoasă" la „esenţialitatea morală"[97]. Dacă la începutul Criticii Kant a separat cu bună ştiinţă frumosul de bine, la sfârşitul ei le pune în legătură prin noţiunea de **simbol** şi de **analogie**. Şi, deoarece, în cazul ideilor, intuiţia lipseşte, simbolul analogic are rolul de a transfera reflecţia asupra unui obiect al intuiţiei la un cu totul alt concept căruia va fi imposibil să-i corespundă vreodată în mod direct vreo intuiţie. Astfel, *frumosul* e *simbol al binelui moral* [98]. Moralitatea a fost

---

[92] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 143-145: „Infinitul mare poate fi coborât până la infinitul mic, iar infinitul mic poate fi extins de imaginaţia noastră până la mărimea unei lumi".

[93] *Ibidem*, p. 156. Asemănarea cu Pascal este frapantă: „Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare..." Măreţia umană rezidă, deci, în cugetare, omul dovedindu-se mai nobil decât orice l-ar putea ucide. V. Pascal, *op. cit.*, p. 135-136.

[94] *Ibidem*, p. 151.

[95] *Ibidem*, p. 114.

[96] W. Biemel, „Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst", Köln, Kant Studien, 1959, p. 112.

[97] Rodica Croitoru, *Judecata între estetic şi metafizic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982, p. 68.

[98] Imm. Kant., *op. cit., p. 245.*

asociată de Kant frumosului natural, iar indiferența morală frumosului artistic. Arta, chiar dacă nu trădează un deficit moral, nu poate indica prin sine binele moral, căci fiind o imitație a naturii cu scop (de obicei, pentru a crea impresie) își pierde dezinteresul și, implicit, accesul la una din căile moralității. Frumosul autentic, lipsit de vanitate, bizarerie sau gratuitate, înalță spiritul deasupra simplei atracții sensibile și îndreaptă privirea spre inteligibil. Dezinteresat, ca și binele moral, el dezvăluie omului acea formă superioară a libertății care e *autonomia*, puterea de a-și da o lege.

În universul kantian drumul de la simbol la imagine e destul de lung. Analogia are valoare doar între simbol și lucru. În consecință, „(...) orice cunoaștere omenească a lui Dumnezeu este doar simbolică. Cel care o consideră schematică împreună cu însușirile: rațiune, voință ș.a.m.d., care au o realitate obiectivă doar la ființele lumii acesteia, cade în antropomorfism."[99] Care va fi atunci destinul icoanei? În orice caz, unul nefericit. Decât să caute sprijin pentru ideea de moralitate în „imagini" și „mijloace puerile", Kant preferă să-și tempereze elanul nelimitat al imaginației. Mistica sa e pur negativă, ipotipoza infinitului e abstractă, estetica sa conține o *spiritualitate ostilă imaginilor*, iar cele două imperative fatale- sublimul și geniul – își găsesc adepți și în zilele noastre.

IV. EVALUARE MORALĂ ORTODOXĂ

„Dacă studiem trecutul filosofiei morale, o facem fiindcă am putea câștiga ceva de pe urma intuițiilor predecesorilor noștri sau, cel puțin, le-am putea evita erorile" (J. B. Schneewind).

Sublimul kantian alungă imaginea[100], sublimul autentic însă adăpostește icoana. Kant nu a greșit că a refuzat să se abandoneze destrăbălării iluministe a reprezentărilor sensibile, ci a greșit că a atribuit picturii toate artele decorative ce satisfac vederea, neglijând voit și decis arta care satisface sufletul: *arta transfigurativă a icoanei*, realizare cu adevărat sublimă, cu care nici arta figurativă, nici arta non-figurativă nu poate rivaliza.

Iconoclast în principiu, atitudinea lui Kant se justifică dacă ținem cont de mediul religios-familial, istorico-social și intelectual în care s-a format. Din nefericire însă, urmările iconoclasmului său filosofic se văd și astăzi. Semnificativ e faptul că A. Besançon îl situează în continuarea lui Calvin și a lui Pascal.

---

[99] *Ibidem*, p. 247.

[100] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 168-169: *„Nu cred că există pasaj mai sublim, în cartea legilor iudeilor, decât porunca: să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în cer sau jos pe pământ etc..."*. Kant consimte la opoziția față de cultul icoanei, exacerbată de iconoclasmul evreilor și al musulmanilor din provinciile orientale ale Imperiului Roman (sec. VIII).

Câteva din motivele permanente ale iconoclasmului modern apar la confluenţa unei mişcări intelectuale, a unui „curent" social şi a unei atitudini religioase. Calvin curăţă tempele de „idoli", recunoscând drept imagine doar Cuvântul imaterial sau darurile euharistice netranssubstanţiate. Pascal, jansenist elitist şi rigorist, nu dispreţuieşte imaginile, dar, fiindcă acestea slujesc prea mult simţurilor, se debarasează cu uşurinţă de ele, strămutând în locuinţele personale austeritatea calvinistă impusă doar templelorprea mult simţurilor, se dabarasează cu uşurinţă . Odată cu marea tranziţie galileană de la lumea închisă, plină de sens şi ierarhizată, la universul infinit şi mut, gândirea umană autonomă încearcă inutil să-şi depăşească limitele pentru a percepe Absolutul. Prin calcul matematic sau prin graţie, ea atribuie lui Dumnezeu o măreţie abstractă, care descalifică orice reprezentare. Or, icoana lasă să se vadă Nevăzutul. „Ea nu e câtuşi de puţin «abstractă», nu renunţă la reprezentare şi nici la asemănare, dar lucrul cu care caută să se asemene nu ţine de lumea noastră..."[101]. Cu alte cuvinte, motivul promovat atât de icoană, cât şi de iconar nu aparţine imanenţei; el e *transcendent:* lumea spiritualizată. „Icoana abstrage – confirmă şi Olivier Clément, dar pentru a extrage din carnea-pentru-moarte (în sens paulin) corporalitatea pnevmatică asumată şi iluminată de ipostază. Abstracţiunea sfârşeşte astfel în cea mai înaltă realitate, reprezentarea se deschide spre lumea de dincolo de reprezentare"[102].

Kant a evitat să deschidă cea mai legitimă „fereastră spre Absolut". A făcut doar o breşă minusculă în zidul orb al respectului, dincolo de care s-a descoperit singur cu sine. Nu-i putem contesta însă spiritul „religios". Judecata sa de gust s-a simţit tot timpul atrasă de bine, de suprasensibil, de Dumnezeu. Lansarea sufletului kantian în infinit ne aduce aminte de elanul lui Origen, de epectaza Sfântului Grigorie de Nyssa sau de metafora neoplatonică a sferei care are centrul pretutindeni, iar circumferinţa nicăieri. Numai că finalul nu e tocmai îmbucurător: filosoful Kant, în nesfârşită contradicţie cu omul Kant, respinge atracţia ca pe o tentaţie, iar prezenţa a ceva dincolo de hotarele sensibilităţii ca pe o iluzie[103]. El deturnează privirea dornică să perceapă inteligibilul, spre priveliştea inferioară, dar sublimă, a boltei înstelate ce pretinde acelaşi gen de respect ca şi legea morală.

Istoria fugii de Dumnezeusufle devine istoria artei[104] – afirma Max Picard, şi noi am adăuga, a artei nefundamentate pe învăţătura de credinţă autentică a Bisericii. Deformarea învăţăturii evanghelice are repercusiuni şi în domeniul frumosului artistic.

---

[101] Wladimir Weidlé, *Les icônes byzantines et russes*, Milano, Electra, 1962, p.5.

[102] Olivier Clément, *Bible et icône, de la parole aux images*, Les Quatre Fleuves, nr. 4, 1975, p. 121.

[103] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 169.

[104] Max Picard, *Fuga de Dumnezeu*, trad. rom. P. Merfu şi Pr. G. Remete, Bucureşti, Editura Anastasia, 1998, p. 116.

Astfel, arta occidentală, mai ales cea religioasă, e infiltrată de la bun început de elemente păgâne elenistice care, după Uspensky, „înjosesc" Revelaţia[105]. Odată cu Renaşterea italiană puritatea artei sacre e coruptă de elemente carnale, eliminate radical din icoană după criza iconoclastă. Prin icoană nu admirăm, de pildă, frumuseţea trupului omenesc, ci contemplăm *frumuseţea duhovnicească* a întregii fiinţe, căci „ţelul icoanei nu este acela de a pune în evidenţă frumuseţea naturală, ci de a face vizibile adevărurile teologice şi de a întrupa o prezenţă spirituală"[106]. Există o diferenţă netă între **stilul iconologic şi** cel **portretist**. Kant limitează pictura la „zugrăvirea frumoasă a naturii"[107]. De fapt, el nu are nici o referinţă directă la arta sacră, şi, prin urmare, nici la icoană, care este mai mult decât atât: *zugrăvire* nu a simplei naturi, ci *a naturii îndumnezeite*. Căci, de când trupul lui Hristos şi, odată cu el, materia, au fost transfigurate prin Înviere, ridicate la părtăşia vieţii dumnezeieşti prin Înălţare, creatura e capabilă să se înalţe şi să ajungă progresiv la asemănarea cu Creatorul. Spre deosebire de tablou (fie el religios), icoana este *vehicolul prezenţei sfinţitoare* a persoanei reprezentate, prezenţă care, potrivit perspectivei inversate a lui Pavel Florenski, acţionează asupra celui care o cheamă în rugăciune. La Kant, judecata de gust asupra a ceea ce este frumos în pictură „urmăreşte un singur lucru: sunt judecate doar formele (fără a ţine seama de scop), aşa cum se oferă privirii (...) în funcţie de efectul pe care-l au asupra imaginaţiei"[108]. Pe de altă parte, filosoful se simte mai atras de frumuseţea liberă, decât de frumosul supus unui canon artistic, pentru că imaginaţia sa poate contempla liber făptura. Hoinăreala imaginilor gândite e un joc periculos însă, dat fiind faptul că „toate patimile sunt neapărat îmbrăcate într-o formă oarecare, vizuală sau gândită, a imaginaţiei"[109]. Icoana e şi un *mijloc eficient* de evitare a fanteziei. Apoi, contemplarea realităţilor divine este cu putinţă numai dacă omul ajunge la o stare cât de cât corespunzătoare cu ceea ce este contemplat. Astfel, puritatea contemplării kantiene a făpturii e depăşită de neprihănirea contemplării Făcătorului a toate. Ceea ce Plotin spera să obţină prin asceza contemplativă, ceea ce modernii pretind, şi mai iluzoriu, de la arta pură, se dobândeşte pentru toţi prin mijlocirea sfintelor icoane, a Sfintelor Scripturi, a Sfintelor Taine.

Proiectarea exclusivă a atenţiei asupra formei se repercutează şi asupra lăcaşului de cult, pe care Kant îl dezbracă de orice ornament şi podoabă, de orice

---

[105] Leonid Uspensky, *Teologia icoanei*, trad. rom. Teodor Baconsky, Bucureşti, Editura Anastasia, 1994.

[106] Michel Quenot, *Icoana – fereastră spre absolut*, trad. rom. Pr. Dr. Vasile Răducă, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993, p. 64.

[107] Imm. Kant, *op. cit.*, p. 217.

[108] *Ibidem*, p. 218.

[109] Arhimandritul Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad. rom. P.S. Prof. Dr. Irineu Slătineanu, Bucureşti, Editura Adonai, 1995, p. 22.

chip sacru, pe motiv că acestea se asociază doar cu plăcerea simţurilor. Un asemenea lăcaş sărăcit nu poate aduce în inima pretinsului rugător decât o senzaţie imensă şi inexplicabilă de înstrăinare. Or, frumuseţea se desăvârşeşte în Biserică în fiecare din cele cinci simţuri. Această frumuseţe leagă într-un tot organic **Evanghelia** (cuvântul), **cultul** şi **icoana** (imaginea).

În ce priveşte subiectul artei, geniul lucrează, în opinia lui Kant, în stare de inconştienţă sau de supraconştienţă. În cazul adevăratei picturi de icoane, iconarul pictează pe deplin conştient, sub inspiraţia Duhului Sfânt, după ce şi-a curăţit privirea şi inima prin asceză. *Frumosul* pe care el îl transpune pe lemn, pe pânză sau pe pereţii bisericilor nu este în mod simplu uman, ci *divino-uman*. Experienţa estetică kantiană nu are drept scop cunoaşterea, ci simpla considerare a obiectului. În faţa icoanei, dimpotrivă, estimarea se estompează, mintea tinzând spre cunoaşterea celor nevăzute prin meditaţie şi rugăciune. În plus, nu se pune accentul pe frumuseţea obiectivă (a icoanei), ci pe imaginea frumuseţii ca asemănare divină. Iar dacă vrem să cunoaştem natura, frumuseţea lumii, nu o putem face umplând-o kantian cu categoriile apriorice ale conştiinţei sau punându-ne în funcţiune capacităţile transcendentale. O vom cunoaşte – e de părere A. Pleşu, când vom şti să localizăm „transcendentalul" aflat în ea însăşi[110].

Kant declară că nu ştie ce este frumosul, ci ştie numai că este. Ortodoxia porneşte, în schimb, în formulările ei estetice de la Frumuseţe ca atribut al Divinităţii, la frumuseţea lumii, la frumuseţea omului, a lucrărilor sale şi îndeosebi a operelor de artă, închizând circuitul prin înălţarea frumosului artistic spre Dumnezeu. Estetica kantiană rămâne o disciplină filosofică; valoarea ei e incontestabilă. Estetica Ortodoxiei însă, atotcuprinzătoare, este şi teologie şi teologhisire; valoarea ei e infranşisabilă. Viziunea ei pancalică ne conferă sentimentul propriei participări la Frumuseţea Arhetipală. Frumosul în sine, definit în mod vag de metafizică, redus la un simplu extract logic, devine pentru noi frumosul în Dumnezeu şi, astfel, El este Izvorul transcendent al tuturor frumuseţilor din ordinea văzută (naturale, artistice, morale). Prin urmare, esteticile metafizice care exclud atributul de *personalitate vie a Ideii veşnice de frumos* nu pot fi decât ateiste (de exemplu: estetica schopenhaueriană – sinteza celei platonice şi a celei kantiene).

Un alt aspect controversat este că frumosul nu stă în legătură cu perfecţiunea. Idealul creştinului este însă, sfinţenia, care nu e altceva decât perfecţiunea frumuseţii umane sau, cu alte cuvinte, realizarea deplină a umanului (Pr. D. Stăniloae). Kant nu a reuşit să rezolve raţional această dilemă şi de aceea vede în sfinţenie o „pură exaltare morală", o „sporire a îngâmfării la care dispunem inimile." Acţiunile umane sunt înnobilate prin purtarea jugului datoriei, „care este totuşi uşor – spune Kant,

[110] Andrei Pleşu, *Pitoresc şi melancolie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 49. Transcendentalul e „*dincoacele*" conştiinţei, spre deosebire de „*dincolo*-ul" numit „*transcendent*".

fiindcă ne este impus de însăşi raţiunea noastră”[111]. Prin aceasta filosoful reacţionează împotriva moralelor eteronome şi, implicit, împotriva moralei creştine întemeiate pe Divinitate ca autoritate a legii. **Subiectivismul** din artă îşi găseşte astfel corelativul în **morala naturală** întemeiată de Kant prin ideea deplin consonantă cu secolul său că lumea fizică poate fi gândită şi logic, şi ontologic, şi teologic ca fiind **perfect autonomă**. Emanciparea definitivă de spiritul medieval viza distrugerea suportului supranatural al tuturor lucrurilor, o explicare firească în toate domeniile, căci autonomia presupune inevitabil reguli de existenţă incompatibile cu principiul teonomiei.

Comparativ cu morala evdemonistă şi perfecţionistă, pentru care moralitatea depindea de inteligenţă, de avere, de varietatea aptitudinilor omeneşti, etica lui Kant este o **morală democratică** prin faptul că acordă tuturor indivizilor egalitate şi acces la moralitate, graţie libertăţii interioare. Engels scria în 1845: „Dacă toate străduinţele filosofice, de la Kant până la Hegel, n-au fost inutile, consecinţa lor nu poate fi decât **comunismul**”[112]. Iar consecinţele comunismului le cunoaştem. Un Dumnezeu nenecesar omului sau un Dumnezeu presupus nu va rezolva niciodată problemele gândirii şi existenţei umane. „Există adevăr în Kant? – întreabă retoric Petre Ţuţea. Nu! Dacă Divinitatea, libertatea şi nemurirea sunt idei metafizice sau sarcini ale raţiunii pure, atunci nu se poate vorbi de adevăr în opera lui Kant. (...) Mecanismul intelectului autonom şi al senzorialităţii sunt constante ale omului căutător care află sau nimereşte util şi rătăceşte. Dacă constatăm aceşti termeni invarianţi, se poate vorbi de iluziile progresului”[113].

Rigorismul kantian dă greş pentru că neglijează cu totul puterile sufletului, exagerând puterea raţiunii. Din această pricină etica filosofului este şi **negativistă**, deoarece actul moral nu se execută cu bucurie, ci din *constrângere*. Opoziţia dintre înclinaţie şi datorie este considerată un element constitutiv pentru moralitate. Datoria însă nu poate fi izvorul absolut al tuturor actelor, căci cele mai frumoase şi mai impresionante acte au pornit mai mult din entuziasm. Raţiunea are, din punctul nostru de vedere, un rol regulator al înclinaţiilor, iar a face din ea un substitut al acestora e practic imposibil. Kant a separat totuşi ceea ce este empiric de ceea ce este raţional, considerând natura bună o piedică pentru moralitate. Or, natura nu este ceva cu totul diferit de moralitate, iar acţiunea săvârşită din raţiune nu e superioară celei izvorâte din înclinaţie.

Kant a construit un om abstract pentru morala logică a imperativului său categoric. Nu a înţeles că legile morale nu au niciodată valoare axiomatică, că

---

[111] Imm. Kant, *Critica raţiunii practice*, p. 174.

[112] K. Marx şi Fr. Engels, *Opere*, vol. III, Bucureşti, Editura Politică, 1962, apud Niculae Bellu, *Etica lui Kant*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974, p. 7.

[113] Petre Ţuţea, *Omul. Tratat de antropologie creştină*, vol. II, Iaşi, Editura Timpul, 1993, p. 144-145.

legea este pentru om, nu omul pentru lege. De aceea, etica sa este o ştiinţă care îşi descoperă valoarea în legătură cu ştiinţele sociale. Despărţind arbitrar forma de conţinutul vieţii morale (= **etică formalistă**), Kant a crezut că poate exista voinţă nedeterminată de sentimente şi reprezentări, de scopuri şi motive. Contrar eticii teleologice, el a subordonat scopul faţă de forma voinţei, faţă de legi.

Etica kantiană se apropie de cea creştină şi de cea stoică, deoarece consideră virtutea drept rezultatul conformităţii voinţei cu natura raţională; se înrudeşte cu stoicismul, pentru că recomandă înfrângerea înclinaţiilor şi stăpânirea de sine şi se apropie întrucâtva de Creştinism, pentru că susţine lepădarea de instincte şi dorinţe. Pe de altă parte se îndepărtează de acesta, pentru că imperativul categoric dispreţuieşte iubirea evanghelică de aproapele.

Morala ortodoxă este prin excelenţă **sacrificială**. Ea îmbină eroismul cu martiriul vieţii, datoria cu iubirea. Credinţa kantiană, redusă la funcţia de complement al raţiunii, e o credinţă confecţionată; credinţa dreptmăritoare este *credinţa lucrătoare prin iubire*, credinţa care „mută munţii". Toate virtuţile trec prin dragostea de Dumnezeu şi de aproapele. Morala conformistă este, astfel, transgresată de **morala inspiraţiei dumnezeieşti**, pentru care binele e o valoare inspirată, graţie legăturii care se stabileşte între conştiinţă, ca templu în care ne vorbeşte Dumnezeu, şi voia lui Dumnezeu Însuşi. Nu există o justificare teoretică a datoriei, decât făcând apel la morala binelui moral[114]. Aşadar, datoria este în funcţie de bine, nu binele în funcţie de datorie, cum susţine Kant. De asemenea, legea morală e expresia binelui, şi nu invers. Binele autentic constă în revelarea darului lui Dumnezeu, iar imperativul moral în revendicarea darului din partea lui Dumnezeu. Trăim într-o lume plină de daruri dumnezeieşti. Morala noastră este o **morală a sărbătorii permanente**, tot universul fiind transfigurat de prezenţa vie a lui Hristos, singurul Bun şi Frumos absolut. Binele şi frumosul în Ortodoxie nu vizează, deci, simpla conformare cu o lege sau cu o idee, ci descoperirea valorilor ca daruri divine în care e prezent şi Dăruitorul. Pentru a evita pericolul confuziei şi al înşelării demonice, morala ortodoxă nu desparte esteticul de etic, graţie Celui Care a zis despre Sine: „ Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa" (In. 14, 16), adică „Eu sunt Binele, Adevărul şi Frumosul". Doar „calea" pe care a mers Mântuitorul nostru este bună şi mântuitoare, doar adevărul propovăduit de El este nemincinos, adică neschimbător, doar viaţa pe care ne-a dăruit-o El este într-adevăr frumoasă. Dacă jugul imperativului kantian este aspru şi greu de purtat, jugul lui Hristos e bun şi sarcina Lui uşoară (Mt. 11, 29).

Avem în faţă două destine: unul *autonom*, agent al secularizării şi altul *teonom*, încununat cu transfigurarea. Cât timp omul va sluji unei cosmologii autonome care nu are nevoie de un Dumnezeu viu şi personal, va experia la nesfârşit antagonismul

---

[114] Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Craiova, Editura Omniscop, 1996, p. 128.

sfâşietor dintre tendinţa lui exterioară de a stăpâni lumea şi tendinţa interioară de a deveni robul legilor ei naturale, prin ataşarea bolnăvicioasă de cele materiale. Aşa se explică imensul dezacord dintre evoluţia tehnică actuală şi regresul duhovnicesc al omului contemporan, împlinindu-se astfel cuvântul Mântuitorului, că nimic nu-i va folosi omului să câştige lumea toată, dacă îşi va pierde sufletul.

Asist. Maria-Otilia Oprea,
doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", Sibiu

Abstract: *Acknowledging the merits of the ancient thought and those of Christ in founding moral order, Kant avoids building a new principle of morality, setting off to offer a new formula of the Gospel's message, a lay edition of religious morals adapted to the schemes of reason. Kant's new man searches for his finality in himself, while the Christian does so in God. Whereas the latter tends to perfect himself by fulfilling the Law of love and has the purpose of his life in acquiring the Holy Spirit, the former seeks for a limited self-perfection only by complying out of duty with a strict moral requirement, and considers deification an aberrant desire of religious fanaticism. Kant may have inferred the existence of the unseen world; yet, by not meeting the historic and Eucharistic Christ, not only does he build his ethics further away from the image of God in man, but he also places his aesthetics at odds with the image of God-and-Man represented by the icon. Opposite to the personal divine-human Beauty given value to by Orthodox aesthetics and ethics, what can be found here is natural or purely human beauty, preferred by a branch of immanentist anthropocentrist morals, an autonomous kind of beauty, based on feeling, which to Kant – unlike his forerunners – is neither an attribute of the objective truth, nor an appendice of the good. Kant's thought is to be better understood by the category of the sublime, by sensing the good through the beautiful, guided by symbols, while identifying a correspondence between ethical self-denial and aesthetic disinterest, between the transcendental norms of morals and those of genuine art, equally valid. Only in this way is freedom - "the power to give oneself a law" - unveiled in its so-called "superior" form: autonomy. Yet, is this in fact actual freedom? It all depends on each of us which way we want to go: either on our own, suspended above nothingness, having as God our own reason, or with God-as-Trinity, the Reason of all reasons, foretasting from down here eternal happiness.*

DEFINIREA UNEI METODE DE LUCRU: DE LA ANTON BUMSTARK LA CERCETĂRILE LITURGICE CONTEMPORANE

Anton Baumstark (1872-1948), marele orientalist şi filolog german, este cel care a introdus o nouă metodologie în studiul istoriei Liturghiei, şi anume cea a analizei comparate, larg folosite în ultima decada a secolului al 19-lea în studiul culturii. El a preluat această metodă din studiului comparativ al limbilor, care permitea lingviştilor să determine prin analiză comparată fondul originar din care au apărut diferitele limbi ale unei anumite zone geografice şi a aplicat-o într-un mod savant în cercetarea liturgică.

În viziunea lui, în Liturghie „se poate simţi cum bate inima Bisericii" căci esenţa ei a rămas neschimbată în toate secolele şi e identică în toate riturile, în condiţiile în care formele ei de exprimare au fost supuse unei continue evoluţii. Vocaţia unui liturgist este astfel aceea de a „cerceta şi a descrie apariţia şi variaţia formelor schimbătoare a acestei esenţe inalterabile şi veşnice", căci „...formele exterioare ale actelor liturgice şi textele liturgice ale unei anumite epoci, pot cel mai bine, prin structura şi prin conţinutul lor, să indice cum a avut loc evoluţia lor istorică, după cum şi geologia îşi trage concluziile ei din stratificările crustei pământului care sunt observabile...Această abundenţă de forme face posibil un studiu comparativ al liturghiilor, asemănător prin metodele pe care le foloseşte cu studiul lingvisticii şi al biologiei comparate...Această metodă nu poate fi decât empirică, căci doar plecând de la constatări exacte şi de la observaţii precise ea îşi poate trage concluziile ei"[1].

[1] Anton Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisičme edition, revue par Bernard Botte O.S.B., Paris, 1953, p. 2-3. Personalitatea lui Baumstark ţi opera acestuia constituie subiectul excepţionalei disertaţii doctorale a lui F.S. West, *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Notre Dame University, 1988. De asemenea, informaţii bio-bibliografice referitoare la personalitatea marelui orientalist german pot fi găsite la Th. Klauser, Anton Baumstark (1872-1948), Ephemerides Liturgicae 63 (1949), p. 184-207 şi Oriens Christianus 37 (1953), p. 2-3.

Deşi defineşte metoda Liturghiei comparate ca fiind una „empirică", totuşi Baumstark ţine să precizeze că sarcina ei nu se rezumă la o simplă constatare, ci ea încearcă să degaje din diversitatea de izvoare pe care le analizează anumite legi, după care să se poată ghida cercetările liturgice ulterioare. Menirea ei este de a explica şi a relaţiona datele conţinute în mărturiile istorice păstrate, umplând astfel cu date noi golurile de informaţie pe care istoria le conţine[2].

Legile enunţate de Baumstark şi de discipolii acestuia pot fi grupate în două mari categorii: în principii generale ce se referă la evoluţia generală a riturilor liturgice în general şi în principii sau legi particulare care privesc evoluţia unor texte liturgice sau chiar a unor structuri sau acţiuni liturgice[3].

I. Principii generale.

1. Evoluţia riturilor liturgice s-a făcut de la diversitate spre uniformitate.

Adoptând sensul linear şi unidirecţional de percepere a evoluţiei istorice, care este comun ştiinţelor comparate ale naturii şi ale culturii, marele liturgist german afirma că dezvoltarea cultului creştin s-a făcut:

(a) de la varietate la începuturi spre o uniformitate ulterioară;

(b) de la forme austere, simple şi scurte la început, la forme bogate şi elaborate mai apoi. Forţat însă de realităţile datelor istorice, Baumstark a nuanţat mai apoi sensul evoluţiei liturgice susţinând existenţa unei „mişcări retrograde" în ambele cazuri: mişcarea spre unitate a fost întreruptă de tendinţele de „adaptare locală" a formelor liturgice, iar cea de la sobrietate spre bogăţie şi complexitate, a cunoscut o tendinţă de abreviere, ca urmare, în mod special, a diminuării zelului religios al creştinilor, fapt atestat de numeroasele cuvântări patristice ale epocii[4].

---

[2] *Ibidem*, p.17: „Liturgica comparată, la fel ca şi ştiinţele naturii, care i-au servit ca model prin metodele lor exacte, caută să desprindă din multiplicitatea de date anumite legi care la rândul lor, să o ghideze în cercetările ulterioare. Pentru gândirea modernă, ideea de ştiinţă... este legată de stabilirea unor legi ale unei oarecare evoluţii... Legile evoluţiei liturgice trebuie deduse din compararea datelor între ele. Odată stabilite, aceste legi vor servi ca norme de explicare a noi elemente pe care sursele le fac cunoscute". O definiţie programatică a ceea ce şi-a dorit să fie studiul comparativ al Liturghiei încearcă să dea autorul în următoarele pagini ale cărţii sale: „Montrer quelles en sont les tendances directrices, séparer des couches anciennes de celles qui sont plus récentes, reconstituer l'état primitif souvent complètement méconnaissable, telle est la tâche de l'historien de la liturgie comparée". *Ibidem*, p. 35.

[3] Sistematizarea principiilor metodologice ale Liturgicii comparate este făcută în maniera unei veritabile apologii de Robert Taft în: *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics*, în Idem, *Divine Liturgies – Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine*, Aldershot, Burlington, 2001, p. 521-540.

[4] Probabil Baumstark este aici influenţat de Proclus, *Tractatus de traditione divinae missae*, P.G., 65, 849B-852B.

2. Evoluţia riturilor liturgice s-a făcut de la forme simple spre forme laborate şi complexe[5], însă o excesivă creştere şi amplificare a dat naştere unor tendinţe de abreviere[6].

3. Evoluţia cultului creştin s-a făcut progresiv, în etape, iar multe din elementele lui componente au cunoscut o evoluţie proprie[7].

II. Principii particulare.

a. Referitoare la un text liturgic.

4. O folosire literală a textelor scripturistice denotă un formular euhologic mai nou[8]. Acest principiu a fost magistral demonstrat de iluştrii elevi ai marelui orientalist german, de Fritz Hamm[9] şi de Hieronymus Engberding[10].

5. Textul liturgic cu cât este mai simetric cu atât este mai recent[11].

6. Proza liturgică cu cât este mai încărcată de elemente de doctrină cu atât este mai recentă[12].

7. Proza liturgică mai nouă e încărcată de elemente retorice[13].

---

[5] Legea aceasta a fost magistral demosnstrată de H. Engberding în: *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe,* (=Theologie des christlichen Ostens 1), Münster, 1931, p.LXXIX şu., precum şi în: *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie*, Oriens Christianus 40 (1956) p. 46, nota 32.

[6] Anton Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 22-26.

[7] Istoria Liturghiei nu poate fi percepută ca o dezvoltare unilaterală compactă ce a cuprins dintru început întreg ritualul cunoscut astăzi, ci multe din elementele ei componente au cunoscut o evoluţie particulară: "Evoluţia Liturghiei se compune doar din evoluţii particulare [ale elementelor ei componente]" (Die Entwicklung der Liturgie besteht nur aus Sonderentwicklungen), Idem, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, (=Ecclesia Orans 10), Freiburg im Breisgau, 1923, p. 36.

[8] A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 67.

[9] *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (=Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster in Westf, 1928, p. 33. Fritz Hamm a reuşit să demonstreze pe baza analizei naraţiunii instituirii Sfintei Euharistii aşa cum este redată ea în diferite anaforale că vechile texte euhologice nu citează exact textul scripturistic.

[10] *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*... p. XXIV, LXXII, LXXV-LXXVI.

[11] A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p.67; Fritz Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte*...., p. 33-34.

[12] Principiul acesta a fost formulat şi demonstrat de Engberding, în *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, p. LXXII-LXXVII, 25-57. Începând cu secolul IV proza liturgică devine din ce în ce mai încărcată cu elemente de doctrină, reflectând astfel marile dispute dogmatice ale primelor sinoade ecumenice.

[13] A. Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 69.

b. Referitoare la structura liturgică, acțiunea și simbolul liturgic.

8. Noile elemente care au fost adăugate cultului creştin, nu au înlocuit decât treptat elementele primare, coexistând un timp cu acestea, pentru ca mai apoi, la prima abreviere, ele să se arate a fi mai vivace ducând la dispariţia elementelor arhaice[14].

9. Formele cultice cele mai vechi se păstrează în mod deosebit în perioadele sacre ale anului liturgic[15].

10. Acţiuni liturgice făcute dintru început în scopuri practice au primit în decursul timpului o semnificaţie simbolică[16].

11. Vor fi considerate ca primare acele fenomene sau elemente liturgice care se găsesc cu acelaşi sens, cu aceeaşi funcţie şi în acelaşi loc în toate riturile creştine, mai ales dacă au paralele în serviciul cultic sinagogal[17].

12. Se va considera ca primar un act cultic cu rădăcini în cultul iudaic şi ca recent acela care este lipsit de orice influenţă sinagogală[18].

În descrierea structurii marilor unităţi liturgice, rezultat al unui proces de evoluţie complicat, Baumstark enunţă şi alte legi care au dus la cristalizarea a serviciului liturgic de astăzi:

a. În virtutea legii care postulează sensul evoluţiei liturgice de la simplu la complex, *formele cele mai sobre vor fi în mod cert cele mai vechi.*

b. Vor fi considerate ca primare acele fenomene care se găsesc cu acelaşi sens, cu aceeaşi funcţie şi în acelaşi loc în toate riturile creştine, mai ales dacă aceste fenomene au paralele în serviciul cultic sinagogal.

c. Se va considera ca primar un act cultic cu rădăcini în cultul iudaic şi ca recent acela care este lipsit de orice influenţă sinagogală.

Metoda de lucru propusă de Anton Baumstark este incontestabil de o valoare majoră, limitele ei însă constau din investirea acestor legi cu valoare absolută. Ambii elevi ai marelui liturgist german atât Fritz Hamm[19] cât şi Hieronymus Engberding[20]

---

[14] *Ibidem*, p.26-30. Aceasta este „legea dezvoltării organice", primul principiu enunţat de Baumstark ce se referă la ansamblul Liturghiei ce se compune din numeroase „unităţi structurale".

[15] *Ibidem*, p. 30-34; Idem, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, Jahrbuch für Litrugiewissenschaft 7 (1927), p.1-23.

[16] Baumstark a numit acest principiu „o nouă lege generală" şi l-a formulat astfel: „...anumite acte liturgice pur utilitare prin natura lor, primesc un sens simbolic de la funcţia lor liturgică sau de la elementele textuale care le însoţesc". *Ibidem*, p. 145.

[17] *Ibidem*, p. 35.

[18] *Ibidem*.

[19] *Die liturgischen Einsetzungsberichte...*, p. 97.

[20] *Neues Licht über die Geschichte des Textes der Ägyptischen Markusliturgie*, Oriens Christianus 40 (1956), p. 46, nota 32.

se disociază în acest punct de viziunea mentorului lor. Cel care atrage atenţia asupra riscurilor absolutizării legilor stabilite de Baumstark şi şcoala sa, a fost Bernard Botte, cel care a şi editat cea de a treia ediţie a lucrării Liturgie comparée[21] în prefaţa căreia notează: *„Ideile lui Baumstark îmi par în mod fundamental juste, cu toate că uneori le-a dat o formă prea rigidă şi din când în când le-a folosit în mod abuziv... Totuşi câteva pericole sunt de evitat. Primul este de a nu se lăsa înşelat de cuvinte. Este legitim de a cerceta tendinţele care au ghidat evoluţia Liturghiei şi chiar de a da acestor tendinţe numele de legi. Dar trebuie înţeles că acest fapt nu este decât un artificiu comod. Analogia cu ştiinţele naturii nu trebuie să iluzioneze. Acestea pleacă de la postulatul unui determinism al fenomenului, fără de care ştiinţa nu ar putea fi posibilă, însă dacă se trece la lingvistică, acest determinism este deja „îndulcit" şi lingviştii de astăzi ezită să mai vorbească de legi... Când se trece la istorie, în care libera voinţă a omului joacă un mare rol, determinismul este şi mai mult atenuat şi trebuie evitat faptul de a da cuvântului „lege" un sens prea restrâns. Se riscă de a îngrădi realul într-un cadru artificial, care violentează faptele (realităţii). Prima datorie a fiecărui istoric este de a respecta întotdeauna datele realului, chiar dacă nu intră în schema unei teorii preconcepute.*

Al doilea pericol, care decurge din primul, este de a trata o construcţie logică drept o realitate istorică. Ştiinţele nu ajung întotdeauna la o certitudine, ci prin deducere ajung la anumite concluzii, adesea şi la probabilităţi sau chiar ipoteze provizorii... Aşa se întâmplă cu istoria. Atunci când documentele lipsesc sau când sunt prea fragmentare, trebuie evitate concluziile absolute. Aceasta este şi limitarea metodei lui Baumstark: el nu a văzut limita între ipotezele sale şi realitatea istorică şi nu trebuie să mire faptul că în opera sa apar şi părţi caduce. Unele din construcţiile sale au fost interesante şi sugestive. Ele au jucat un rol decisiv ca ipoteze de cercetare, dar ar fi o greşeală de a le trata ca pe nişte realităţi istoric demonstrate"[22].

Remarcile pertinente ale lui Botte nu au intenţia de a infirma valoarea metodei de lucru propuse de Baumstark, ci mai curând ele sunt o precizare necesară de care a trebuit să ţină cont cercetarea liturgică ulterioară[23]. Astfel, corectând oarecum viziunea mentorului său, Robert Taft, profesor la Institutul Pontifical de la Roma,

---

[21] Chevetogne, 1953.

[22] *Liturgie comparée*, p. VI-VIII.

[23] Critici la adresa metodei propuse de Baumstark au fost formulate de Martin Stringer în: *Liturgy and Anthropology: The History of the Relationship*, Worship 63 (1989), p. 503-521 şi de Peter Knowles în: *The Renaissance in the Study of Byzantine Liturgy*, Worship 68 (1994), p.232-241. Răspunsul la aceste critici îl va da Robert Taft în: *Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (d. 1948): A Reply to Recent Critics...*, p. 528-540.

relevă faptul că principiile pe care le formulează studiul comparativ al Liturghiei *nu* pot fi tratate ca nişte „legi", ci mai curând ca nişte jaloane de ghidare a cercetării: *„În acelaşi mod în care un doctor ştie ce să examineze mai întâi la un bolnav după simptomele pe care le are, (astfel)... văzând cum au evoluat liturghiile, putem formula ipotezele muncii noastre, orientându-ne în primul rând spre ceea ce indică principiile deduse. Desigur, aceste ipoteze (pe care le folosim) trebuie mereu testate, temperate, modificate sau chiar anulate dacă sunt contrazise de evidenţa istorică*"[24]. El a reuşit astfel să pună într-o lumină nouă metoda de lucru iniţiată de şcoala lui Baumstark, insistând asupra importanţei existenţei unui raport dialectic între analiza structurii unui text şi cercetările istorice.[25] În opinia sa, cercetarea liturgică comparată trebuie să pornească de la o analiză atentă atât a asemănărilor cât şi a deosebirilor dintre diferitele practici liturgice din diferite zone geografice, sau perioade istorice, pentru ca mai apoi să poată formula ipoteze care să ţină cont de realitatea concretă istorică, luând în consideraţie atât evoluţia generală a textelor liturgice, cât şi cea particulară, specifică unei anumite perioade, zone geografice sau tradiţii bisericeşti locale. Dincolo de ajutorul pe care îl oferă în găsirea originii documentelor liturgice, metoda comparativă este valoroasă pentru sugestiile pe care le dă în formularea de ipoteze referitoare la perioade istorice în care informaţiile sunt lacunare sau lipsesc cu desăvârşire. Din principiile enunţate de Baumstark, Taft deduce câteva consecinţe pe care le formulează sub forma unor enunţuri ermineutice.

a. In primul rând, el atrage atenţia asupra evitării erorii reformatorilor protestanţi, care au plecat în căutarea Liturghiei originare de la ipoteza că formularele liturgice, aflate atunci în uz, au deviat toate din tradiţia apostolică, aşa cum se reflectă în Sfânta Scriptură, şi eliminând astfel tot ceea ce nu putea fi găsit în Noul Testament. Cercetările liturgice au demonstrat însă contrariul: într-un text cultic, fidelitatea faţă de Scriptură este un semn al unei elaborări mai târzii, iar inserţiile pur scripturistice, precum Sanctusul şi Rugăciunea Domnească sunt menţionate abia în secolele 3-4 a fi intrat în uzul liturgic.

b. În al doilea rând, el remarcă faptul că formularele liturgice primare au avut tendinţa de a se dezvolta în acele locuri numite de el "soft points" [punctele slabe] în care nu existau decât acte liturgice, îmbrăcând în cuvinte, ceea ce momentul respectiv trebuia să exprime.

---

[24] Idem, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), p. 364; Idem, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy, I: The Opening Greeting*, Orientalia Christiana Periodica 52 (1986) p. 300-301.

[25] A se vedea în acest sens: Robert Taft, *The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology*, Worsihp 52 (1978), p. 314-329; şi Idem, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, Orientalia Christiana Periodica 43 (1977), p. 355-378.

c. În al treilea rând, el ţine să sublinieze că liturghiile creştine nu s-au dezvoltat organic, ci în straturi, şi pe secţiuni; prin urmare, structurarea cercetării pe unităţi liturgice, identificarea şi analizarea părţilor componente ale Liturghiei este un pas absolut necesar pentru reconstituirea istoriei întregii sinaxe euharistice.

Această nouă metodologie pe care o propune liturgica comparată este cea care este folosită în cercetarea liturgică actuală fiind pusă în acord cu rezultatele cercetărilor ştiinţifice ale ultimilor decenii ale secolului 20[26]. Scopul ei este de a analiza pe baza unei precise si exacte structurări a textului euhologic evidenţele istorice pe care acesta le conţine, de a le relaţiona, compara şi încadra în sisteme ipotetice care să poată duce la explicarea şi la înţelegerea lor. Datele conţinute într-un text euhologic trebuie să fie interpretate iar cunoaşterea, presupune relaţionare. Astfel, menirea acestei noi metode folosite de liturgica comparată este sa explice, să ridice semne de întrebare, să chestioneze vechile cadre de interpretare, să postuleze altele noi care să permită o nouă înţelegere şi asimilare a datelor istorice[27]. Cunoaşterea şi aplicarea ei şi în teologia liturgică românească în studiul textelor euharistice nu este doar un imperativ, dar şi o necesitate stringentă, în condiţiile în care noi manuscrise au fost descoperite şi editate şi care aşteaptă să fie valorificate şi încadrate în istoria Liturghiei.

Lect. dr. Ciprian Streza
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", Sibiu

Abstract: *Comparative liturgy is an historical discipline: its aim is to reconstitute the past from its leftover debris. In Baumstark's words, the vocation of the historian of liturgy is "to investigate and describe the origins and variations of the changing forms of this enduring substance of eternal value" that is "the living heart of the Church". This means the study of the evidence. So what Baumstark called the "laws" of comparative liturgy are neither prior to nor a surrogate for the facts of liturgical history, but an attempt to explain the already determined facts. They are norms that serve to explain facts which the*

[26] Paul Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York, Oxford 1992. Bradshaw este de părere că pentru timpurile moderne nu sunt atât de mult necesare „legi", care să indice modul în care s-au dezvoltat liturghiile ci, mai curând câteva linii directoare care să ajute cercetătorului să interpreteze adesea confuzele şi fragmentarele surse liturgice primare El critică chiar unele presupuneri „tradiţionale" ale metodologiei studiului comparativ al Liturghiei, şi expune şi câteva principii de interpretare a textelor liturgice: p. 56-79.

[27] A se vedea: Robet Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, vol. IV: The Diptychs*, (=OCA, 238), Roma, 1991, p. XXX ş.u.

sources disclose. The quest for explanation is surely a result of the human desire to know and understand, a desire which the facts themselves in no way satisfy. To content oneself with just describing the raw facts or editing what one finds in the sources is to renounce all attempt at writing his-tory. History means perceiving relationships, pointing out connections and causes, hazarding hypotheses, drawing conclusions — in a word, explaining. Knowledge is not the accumulation of data, not even new data, but the perception of relationships in the data, the creation of hypothetical frameworks to explain new data, or to explain in new ways the old. For the sources alone do not tell us how they got the way they are, nor do later ones tell us why they are not the same as earlier ones. An examination of the sources gives rise not to answers but to questions, and questions cannot be answered by a mere description of what gave rise to them in the first place.

EDUCAŢIA TINERILOR LA SFINŢII PĂRINŢI*

Dintotdeauna oamenii au realizat că bunul mers al vieţii lor pământeşti depinde în mare măsură de copiii proprii, că dăinuirea lor în această lume după ce nu mai sunt este asigurată prin urmaşi. De aceea, în toate timpurile ei au acordat o mare importanţă educaţiei copiilor. Acest lucru se vede din multiplele preocupări ale scriitorilor Sfintei Scripturi[1], dar şi ale Sfinţilor Părinţi.

Dintre multitudinea acestora din urmă ne-am oprit la câteva personalităţi ilustrative pentru subiectul educaţiei tinerilor şi anume Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare şi Fericitul Augustin.

1. CONCEPŢIA SFINŢILOR PĂRINŢII DESPRE EDUCAŢIE

Din scrierile Sfinţilor Părinţi enumeraţi mai sus se desprind patru idei referitoare la educaţie:

a) educaţia este o acţiune de sorginte divină;
b) părinţii sunt primii şi cei mai responsabili pentru educarea copiilor;
c) în paralel cu educaţia este necesară şi autoeducaţia;
d) educaţia trebuie să vizeze cu precădere formarea caracterului şi cultivarea intelectuală.

Educaţia este o acţiune de sorginte divină pentru că omul se bucură de o educaţie aleasă făcută de Cuvântul prin nestricăciunea Sa, prin vieţuirea Lui[2]. Cuvântul este în acelaşi timp şi tămăduitor şi sfătuitor; şi îndeplineşte aceste acţiuni după ce a îndeplinit-o pe cea dintâi... De aceea Cuvântul este numit de Sfântul Clement Alexandrinul cu un singur nume: Pedagog. Fiind Pedagog, se îngrijeşte de educaţia oamenilor, nu de instruirea lor; scopul Lui este de a face sufletul mai bun,

---

* Lucrare de seminar alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat în teologie la catedra de Catehetică-Omiletică, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Sebastian Şebu, care a dat avizul de a fi publicată.

[1] Vezi Înţ. Sir. VII, 24: *„Ai copii? Educă-i şi pleacă-le din tinereţea lor grumazul. Ai fete? Fii cu luare aminte la trupul lor şi nu-ţi arăta veselă faţa ta către ele"*, precum şi alte locuri din Vechiul şi Noul Testament.

[2] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cartea I, 49.4 în P.S.B., 4, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 194.

nu de a-l învăţa; de a da sfaturi pentru o viaţă înţeleaptă, nu pentru o viaţă dedicată ştiinţei[3]. De aceea, trebuie să se acorde mai multă sau o adevărată atenţie regulilor dumnezeieşti de comportament şi nu celor gramaticale căci „*nu este mai lăuntrică în om ştiinţa literelor decât este scrisă conştiinţa care zice să nu faci altuia ceea ce nu vrei tu însuţi să suferi*"[4].

Pedagogul Hristos este superior tuturor pedagogilor din toate timpurilor prin natura Sa – este Fiul lui Dumnezeu – şi deopotrivă prin învăţătura Sa de origine dumnezeiască, purtarea Sa de grijă asupra lumii şi a tuturor oamenilor fără deosebire (prin pronia divină şi sădirea în fiinţa umană a legii morale naturale) şi prin metoda de a conduce lumea: din afară şi din interior[5]. Dar Hristos este atât Pedagogul[6], cât şi exemplul şi idealul educaţional, iar prin pedagogii ce au învăţat de-a lungul timpului generaţii de tineri se arată lămurit lucrarea proniei lui Dumnezeu[7]. În plus, educaţia făcută prin Cuvânt smulge pe om din închinarea la idoli şi-l duce la mântuirea cea curată a credinţei în Dumnezeu[8].

Dar şi pedagogia, ştiinţa care se ocupă cu educarea copiilor[9], tinerilor şi adulţilor, este una de origine divină pentru că Pedagogul şi idealul ei este Fiul lui Dumnezeu[10]. Sfântul Clement Alexandrinul defineşte pedagogia astfel: „*este credinţă în Dumnezeu, este învăţătură a slujirii lui Dumnezeu, este instruire spre cunoaşterea adevărului, este vieţuire dreaptă care duce la cer*"[11], este o bună conducere a omului spre virtute încă din timpul copilăriei sale[12]. Tot el ne atrage atenţia asupra polisemiei termenului de *pedagogie*. Astfel „*cuvântul pedagogie are multe înţelesuri. Este o pedagogie a celui care este educat şi instruit; este o pedagogie a celui care educă şi instruieşte; în al treilea rând, este însăşi pedagogia; în al patrulea rând, cele ce se învaţă, de pildă poruncile, alcătuiesc iarăşi pedagogia. Pedagogia cea după Dumnezeu, însă, este calea în linie dreaptă spre adevăr pentru contemplarea lui Dumnezeu şi arătarea faptelor sfinte pentru o dăinuire veşnică*"[13].

---

[3] ibidem, I.4, pp. 166-167.
[4] Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, cartea I, în P.S.B., 64, EIBMBOR, Bucureşti, 1985, p. 77.
[5] Clement Alexandrinul, op. cit., I, 55.2, p. 198.
[6] ibidem, I, 53.1, p. 196.
[7] Clement Alexandrinul, *Stromata a VI-a*, 158.2, în P.S.B., 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 470.
[8] idem, *Pedagogul*, I, 1.2, p. 166.
[9] ibidem, I, 12.1, p. 173.
[10] ibidem, I, 4, p. 168.
[11] ibidem, I, 53.3, p. 196.
[12] ibidem, I, 16.1, p. 175.
[13] ibidem, I, 54.1, pp. 196-197.

Sfinţii Părinţi văd educaţia ca pe o datorie exclusiv aparţinând părinţilor[14], în special mamei[15] pentru cel puţin două motive: unul pentru că în vremea lor nu era suficient de dezvoltată şcoala şi bine definită instituţia dascălului ca şi cadru didactic, iar altul pentru că majoritatea copiilor îşi petrecea mai tot timpul în familie, întrucât şcolile erau private, deci inaccesibile unei mari părţi din aceştia.

Spre deosebire de ceilalţi Sfinţi Părinţi, doar Sfântul Vasile cel Mare vede educarea copiilor şi în afară de familie şi anume în mănăstire[16].

În afară de noţiunea de educaţie, Sfântul Ioan Gură de Aur o introduce şi pe cea de autoeducaţie când spune că *„oricine doreşte poate fi dascăl, dacă nu al altora, cel puţin al său... Cel ce cunoaşte este ca şi lumânarea aprinsă, de la care pot lua lumină mii de lumânări"*[17].

În privinţa conţinutului educaţiei, Sfinţii Părinţi amintiţi mai sus recomandă ca prima educaţie să nu fie aceea de a îmbrăca pe copil în aur şi în haine scumpe, ci aceea care să-l pună în rânduială[18], ca tot ce învaţă copilul şi tânărul (să scrie, să citească, să numere etc.) să servească lui Dumnezeu[19]. Totodată, Fericitul Augustin remarcă superioritate caracterului faţă de cultivarea intelectuală[20].

Luând în considerare cele enunţate până acum se poate concluziona că *„lucrarea dascălilor este mult mai grea şi mai mare decât lucrarea mâinilor"* şi că *„nu există artă mai frumoasă decât arta educaţiei. Pictorul şi sculptorul fac doar figuri fără viaţă, dar educatorul creează un chip viu; uitându-se la el, se bucură şi oamenii, se bucură şi Dumnezeu"*[21].

---

[14] Vasile cel Mare, Regulile Morale, Regula 76 *Despre părinţi şi copii* în P.S.B., 18, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 190; Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, pp. 107-108; Ioan Gură de Aur, *Cuvânt pentru creşterea copiilor* în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav şi alte rugăciuni. Povăţuiri pentru creşterea copiilor", Editura Christiana şi Sfânta Mănăstire Nera, Bucureşti, 2000, pp. 71-73; Ioan Gură de Aur, *Cugetări despre educaţie* în *„Lumină din lumină*, cugetări din operele Sfinţilor părinţi", antologie realizată de Leon Magdan, Editura Acvila, 1998, p. 29.

[15] Ioan Gură de Aur, *Cugetări despre educaţie* în *„Lumină din lumină*, cugetări din operele Sfinţilor părinţi", antologie realizată de Leon Magdan, Editura Acvila, 1998, p. 29.

[16] Vasile cel Mare, *Regulile Mari* în P.S.B., 18, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, pp. 244-246.

[17] Ioan Gură de Aur, *Cugetări despre educaţie* în *„Lumină din lumină*, cugetări din operele Sfinţilor părinţi", antologie realizată de Leon Magdan, Editura Acvila, 1998, p. 29.

[18] idem, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, pp. 105-106.

[19] Fericitul Augustin, op. cit., cartea I, XV.24 , pp. 74-75.

[20] ibidem, cartea a II-a, II. 4, p. 80.

[21] Ioan Gură de Aur, *Cugetări despre educaţie* în *„Lumină din lumină* , cugetări din operele Sfinţilor părinţi", antologie realizată de Leon Magdan, Editura Acvila, 1998, p. 29.

2. CONCEPȚIA SFINȚILOR PĂRINȚI DESPRE TINEREȚE

În general, datorită nematurizării intelectuale și duhovnicești, tinerețea este o caracterizată prin greșeli după cum recunoaște și Fericitul Augustin în mărturisirile după convertire: *„Greșeam (când eram tânăr – n.n.) neascultând de părinți și de acei învățători... Nu eram neascultător fiindcă aș fi ales lucruri mai bune, ci din cauza dragostei de joacă, căci iubeam la întreceri victoriile făloase și îmi plăcea ca urechile mele să fie mângâiate de povești false"*[22]. Totodată el ne atrage atenția că toată greșeala oamenilor, deci și a tinerilor, constă în faptul că nu caută plăcerile, măririle, adevărurile în Dumnezeu Însuși, ci în creaturile Sale, în ei înșiși și în ceilalți; în acest mod, oamenii, deci și tinerii, se prăvălesc în confuzii, în dureri, în erori: *„Sufletul meu se dedă păcatului când se îndepărtează de Tine și caută în afara Ta lucrurile pe care nu le poate găsi curate și neamestecate decât atunci când se întoarce la Tine "* sau *„Eu am fugit departe de Tine și am rătăcit, Domnul meu, prea departe de statornicia Ta, în copilărie, și m-am făcut pe mine însumi ținutul lipsei"*[23]; singura soluție salvatoare este ca omul să ceară ajutorul lui Dumnezeu.

Tinerețea este o perioadă prin care au trecut toți cei patru Sfinți Părinți, o perioadă pe care fiecare a resimțit-o în felul său, de unde decurge și felul în care o caracterizează. Sfântul Ioan Gură de Aur o caracterizează cel mai plastic dintre toți. El o vede ca pe un *„cal neîmpilat, ca o fiară neîmblânzită"*[24], ca *„un pământ necultivat, care se acoperă cu spini peste tot!"*, ca *„un cal sălbatic, ca și o fiară"*, *„un lucru greu, că se avântă ușor, că ușor se lasă amăgită, e alunecătoare și că are nevoie de frâu tare, căci ea e ca și o văpaie care cuprinde toate cele din afară și se aprinde bine și repede"*.[25] De aceea, ea are nevoie deopotrivă de mulți îndrumători: dascăli, pedagogi, îngrijitori, hrănitori. Cu toate acestea, Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că tinerețea nu e o piedică în calea virtuții, dându-l exemplu pe Iosif care la 17 ani era model de supunere față de tatăl lui și de dragoste față de frații săi[26].

După Sfinții Părinți, bătălia cu vâltorile tinereții nu este pierdută. Același Sfânt Ioan Gură de Aur ne spune că *„dacă dintru început și din vârsta cea dintâi îi vom pune ei (tinereții – n.n.) hotare bune, nu vom avea trebuință după aceea*

---

[22] Fericitul Augustin, op. cit., cartea I, X.16, pp. 70-71.

[23] ibidem, cartea I, XX.31, p. 78, cartea a II-a, VI.14, p. 84 și X.18, p. 87; vezi și Matei XXV, 21.

[24] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt pentru creșterea copiilor* în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav și alte rugăciuni. Povățuiri pentru creșterea copiilor", Editura Christiana și Sfânta Mănăstire Nera, București, 2000, p. 71.

[25] idem, *Cuvinte despre tinerețe* în „Dicționarul bunei-cuviințe creștine", antologie alcătuită și prefațată de Pr. Dr. Gheorghe Paschia (prezenta lucrare a fost îngrijită de Pr. Al. Stănciulescu-Bârda), Editura Cuget Românesc, 1999, p. 283.

[26] idem, *Omilia LXI*, 1 în P.S.B., 22, EIBMBOR, București, 1989.

de multe osteneli, ci obiceiul va fi copiilor lege de aici înainte"[27], asemănând astfel sufletul copilului/tânărului cu o cetate în care locuiesc diferite gânduri şi bune şi rele; după el, părinţii şi educatorii au datoria de a fixa legi care să le pună ordine[28].

Tot acest Sfânt Părinte ne atrage atenţia că vârsta tinereţii trebuie considerată atât sub aspect exterior, cât şi interior[29], ceea ce înseamnă că este importantă şi vârsta biologică, dar şi cea spirituală. Sfântul Părinte pledează pentru maturizarea duhovnicească şi menţinerea vârstei copilăriei prin nesăvârşirea păcatelor, prin păstrarea purităţii spirituale care îi caracterizează pe copii, a inocenţei, a curăţeniei sufleteşti a acestora.

3. METODE DE EDUCAŢIE PROPUSE DE SFINŢII PĂRINŢI

Pentru educarea eficientă a tinerilor Sfinţii Părinţi propun o serie de metode pedagogice atât coercitive, cât şi de încurajare, împletindu-le într-un mod armonios după modelul Pedagogului suprem – Domnul nostru Iisus Hristos. Una dintre cele recomandate este **imitarea** faptelor Mântuitorului, ale Maicii Domnului, ale Sfinţilor etc. ca să se împlinească acel cuvânt al Scripturii care spune: *„după chip şi asemănare"* (Facere I, 26)[30].

În strânsă legătură cu această metodă stă şi cea a **exemplului,** în primul rând al Mântuitorului, Care este atât Pedagogul[31], cât şi idealul educaţional. În al doilea rând, stau exemplele faptelor mari ale bărbaţilor din vechime transmise prin intermediul tradiţiei orale sau păstrate în scrierile poeţilor şi scriitorilor. Dar şi acestea trebuie urmate numai cu discernământ şi imitate numai acelea care sunt în concordanţă cu învăţăturile creştine[32]. Această metodă are două aspecte: pe de o parte tânărul trebuie să urmeze exemplele pozitive, iar pe de altă parte să fugă de cele negative.

O altă metodă propusă de Sfinţii Părinţi este educarea tinerilor prin cuvântul lui Dumnezeu care constituie **Sfintele Scripturi** şi cuprinde poruncile minime pe care trebuie să le îndeplinească orice om care doreşte să se mântuiască[33].

---

[27] idem, *Cuvânt pentru creşterea copiilor* în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav şi alte rugăciuni. Povăţuiri pentru creşterea copiilor", Editura Christiana şi Sfânta Mânăstire Nera, Bucureşti, 2000, p. 71

[28] idem, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, pp. 109-110.

[29] idem, *Omilii şi cuvântări*, XII, 13 în P.S.B., 21, EIBMBOR, Bucureşti, 1987.

[30] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea I, 9.1, p. 171.

[31] ibidem, I, 53.1, p. 196.

[32] Vasile cel Mare, *Omilia XXII Către tineri*, IV-V în P.S.B., 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, pp. 573-575.

[33] ibidem, p. 567 şi Clement Alexandrinul, op. cit., cartea I, 63.3, p. 203.

O altă metodă folositoare pentru buna educare a tinerilor pe care ne-o recomandă Sfântul Clement Alexandrinul este **pedepsirea** văzută ca o mustrare personală. În opinia sa multe patimi se vindecă prin pedepsire, prin darea unor porunci mai aspre şi chiar învăţarea unor principii. Mustrarea personală a patimilor sufleteşti este un fel de chirurgie, căci ele trebuie îndepărtate prin tăiere. Şi Platon propune pedeapsa pentru îndreptarea sufletească[34]. Alături de acesta ne recomandă şi **certarea** (ελγχος) văzută de el ca o mustrare publică, făcând tuturor cunoscute păcatele. Însuşi Hristos s-a folosit de această metodă prin Ieremia II, 12-13 din pricina slăbiciunii credinţei celor mulţi şi tot El, pentru a îndulci asprimea certării şi ameninţarea cu pedeapsa, prin Solomon zice: *„Fiule, nu dispreţui certarea Domnului, nici nu te descuraja atunci când El te mustră; căci Domnul îl ceartă pe cel pe care îl iubeşte şi-l bate pe fiul căruia-i poartă de grijă"* (Proverbele lui Solomon III, 11-12)[35]. De remarcat în acest sens este că verbul paideuw înseamnă *„a creşte un copil"*, *„a-i da educaţie şi învăţătură"*, dar şi *„a pedepsi"*, *„a certa"*. Cu alte cuvinte creşterea şi îndreptare copiilor şi tinerilor se poate face în unele cazuri şi prin certare sau pedepsire. *„Părinţii se mânie şi se supără pe copii nu ca să le facă rău, ci ca să-i abată de le copilăriile şi păcatele tinereţii spre o purtare mai bună"*[36], iar Iov era judecător aspru al faptelor ştiute ale copiilor lui[37]. Mustrarea Domnului este tare folositoare, căci *„calul neîmblânzit ajunge nărăvaş, iar fiul lăsat de capul lui ajunge obraznic"* (Înţ. Sir. XXX, 8)[38].

Dojana (επιπληξις) este un blam care duce la pedeapsă sau o mustrare cu tendinţa de a bate. De acest mijloc de vindecare se foloseşte Domnul. El vădeşte păcatele şi, în acelaşi timp, întoarce pe popor la mântuire. Această metodă este un fel de doctorie care curăţă desfrânările din viaţa tânărului şi netezeşte umflăturile mândriei şi-l face pe tânăr iarăşi sănătos, om adevărat. Dojana este un fel de dietă pentru sufletul bolnav pentru că sfătuieşte ce e de făcut şi opreşte faptele pe care nu trebuie să le facă tânărul[39].

Dar, ca întotdeauna, pe lângă acele cuvinte de dojană, Domnul foloseşte şi **cuvinte de încurajare** pentru uşurarea păcatelor, micşorând pofta şi, în acelaşi timp, sporind nădejdea de mântuire[40].

O altă metodă de încurajare pe calea virtuţii pe care o foloseşte Pedagogul este **fericirea** precum zice prin Ps. I, 1, 3 al lui David. Dar Pedagogul prezintă, de fiecare dată, şi reversul fericirii, adică pedeapsa meritată pentru faptele rele. Şi

---

[34] ibidem, I, 64.3-4, p. 203 şi I, 67.1, p. 205.
[35] ibidem, I, 78.2, p. 211.
[36] Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, VIII, 2, în P.S.B., 21, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 423.
[37] Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXIII*, 6 în P.S.B., 21, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 416.
[38] Clement Alexandrinul, op. cit., I, 85,4 şi 87.1, p. 216.
[39] ibidem, I, 78.1, p.211 şi 65.1-2, p. 203.
[40] ibidem, I, 91.1, p. 219.

acest lucru are tot un scop pedagogic: astfel, El îşi arată bunătatea facerii Sale de bine şi îi cheamă pe toţi oamenii într-un chip foarte măiestru să dobândească şi să folosească bunătăţile Sale[41].

Ca metodă de educaţie recomandată de Sfântul Clement Alexandrinul întâlnim şi **frica de Dumnezeu**[42].

Cuvântul **ameninţă**, dar fără să dorească să facă rău, căci nici nu duce la îndeplinire ameninţarea; punând pe oameni teama, le opreşte pornirea spre păcat şi-şi arată iubirea Sa de oameni. Mai mult încă, le arată că vor suferi, dacă stăruie în păcate. Uneori este nevoie de lege şi teamă ca să se pună capăt păcatelor şi să-i îndemne pe tineri la fapte bune, după cum a făcut Domnul cu evreii prin Lege şi Prooroci[43].

O altă metodă folosită de Pedagog şi recomandată de Sfântul Clement Alexandrinul este **sfătuirea** (*νουθεσησις*). Ea este o mustrare plină de grijă care atrage luarea aminte[44].

Blamul (*επιτμησις*) este o mustrare făcută pentru fapte de ruşine spre apropierea de fapte bune[45]. Dar mustrarea se mai numeşte şi sfătuire. Etimologic vorbind, cuvântul *sfătuire* (*νουθετησις*) înseamnă acţiunea de a băga ceva în minte(*νου ενθεματισμος*), după cum blamul este o acţiune care te învaţă minte. Prin mustrare pot fi transmise, deci, şi o serie de sfaturi după cum a făcut-o Însuşi Pedagogul prin Prov. lui Solomon I, 10, 15[46].

Deşi sunt opuse, lauda şi blamul fac o casă bună în pedagogia Domnului. Ele sunt asemănătoare unor doctorii foarte necesare oamenilor. „*Cei care sunt greu de vindecat trebuie îndreptaţi cu ameninţarea, cu mustrarea şi cu pedeapsa, aşa cum este prelucrat fierul cu focul, cu ciocanul şi cu nicovala. Cei care sunt, însă, cu luare-aminte la credinţă se instruiesc singuri şi de bună voie; acestora li se măreşte lauda, căci «Virtutea lăudată/Creşte ca un arbore»*[47]"[48]. Domnul se referea la o laudă ponderată, nu la una exagerată, după modelul lui Iov, care nu-şi răsfăţa copiii peste măsură, ci le cerea să aibă viaţă desăvârşită.

Dezaprobarea (*μεμψις*) este o mustrare făcută celor nepăsători şi trândavi. De această metodă pedagogică se foloseşte Domnul când îşi mustră poporul ales prin Isaia I, 2-3, dar şi prin Ieremia I, 16; II, 13, 19[49].

---

[41] ibidem, I, 92.1-92.2, pp. 219-220.
[42] ibidem, I, 67.1, pp. 204-205.
[43] ibidem, I, 68.1, p. 205 şi I, 97.1, p. 222.
[44] ibidem, I, 76.1, p. 210.
[45] ibidem, I, 77.1, p. 210.
[46] ibidem, I, 94.2, p. 221.
[47] Basilide, Fragm. 56, Snell apud Clement Alexandrinul, op. cit., p. 220.
[48] Clement Alexandrinul op. cit. I, 94.1, p. 220.
[49] ibidem, I, 77.3, p. 211.

Admonestarea (*φρενωσις*) este o mustrare care pune pe gânduri precum a procedat Pedagogul zicând prin Ieremia VI, 10[50].

Cercetarea (*επισκοπη*) este o dojenire foarte aspră. Domnul foloseşte o dojenire puternică la adresa Ierusalimului în Evanghelie(Matei XXIII, 37 şi Luca XIII, 34), lucru sesizat din repetarea numelui acestuia[51].

Dar Cuvântul nu este numai mustrător, ceea ce ne recomandă şi nouă Sfântul Clement Alexandrinul, ci şi blând atunci când situaţia o cere, este cercetător al omului dar şi sfătuitor al lui spre cele ce îi sunt de folos precum zice Solomon VIII, 4, 6; căci sfatul este folositor atât pentru o faptă bună, cât şi pentru a te feri să faci o faptă rea.

Sfătuirea se poate face în trei moduri:

- luând exemple din vremurile trecute sau din experienţele pozitive sau negative ale altor persoane;
- când se au în vedere timpurile prezente şi propria experienţă a persoanei de educat, experienţă din care se pot învăţa multe lucruri;
- când se face vorbire despre fapte care se vor petrece în viitor; prin acestea tinerii sunt sfătuiţi să se păzească de cele ce vor veni.

Ca pedagog, Domnul foloseşte toate aceste tipuri de sfătuiri: îi aduce aminte poporului ales despre ce au păţit cei ce s-au închinat viţelului de aur (vezi Ieş. XXXII, 1-6) sau au făcut desfrânare (vezi Matei XI, 3 şi Luca VII, 19); le arată contemporanilor întrupării Sale că El este Hristosul prin faptele Sale (vezi Matei XI, 4-6 şi Luca VII, 22: *„Orbii văd, şchiopii umblă, leproşii se curăţă, surzii aud, morţii învie şi săracilor li se binevesteşte"*); El îi atenţionează în privinţa celor viitoare pe toţi cei care Îl ascultau şi-L vor asculta până la sfârşitul veacurilor(vezi Matei XXV, 30, dar şi VIII, 12; XXII, 13)[52].

Ocara (*λοιδορια*) este o mustrare aspră. Pedagogul se foloseşte de ocară ca de o doctorie prin Isaia I, 4, iar în Evanghelie prin Ioan Botezătorul (vezi Matei III, 7; XXIII, 33)[53].

Acuzaţia (*εγκησις*) este o mustrare celor ce fac nedreptăţi. De acesta s-a folosit Pedagogul în Vechiul Testament(vezi Ieremia V, 11)[54].

Deplângerea sorţii (*μεμψιμοιρια*) este o mustrare ascunsă, care, printr-un ajutor dibaci, rânduieşte în chip acoperit mântuirea. Domnul se foloseşte de ea în Plângerile lui Ieremia I, 1-2[55].

---

[50] ibidem, I, 79.1, p. 212.
[51] ibidem, I, 79.2, p. 212.
[52] ibidem, I, 89-90.2, p. 21.
[53] ibidem, I, 80.1, p. 212.
[54] ibidem, I, 80.2, p. 212.
[55] ibidem, I, 80.3, pp. 212-213.

Luarea în râs (*διασυρσις*) este o mustrare defăimătoare. De această metodă S-a folosit Pedagogul zicând prin Ieremia III, 3-4 şi prin Naum III, 4. Iar după ce cu dibăcie a insultat-o tare pe fecioară, numind-o desfrânată, revine şi o îndeamnă la cuminţenie(vezi Ieremia III, 12)[56].

Reprobarea (*κατανεμεσησις*) este o dojană legală sau o dojană făcută fiilor care se răzvrătesc împotriva îndatoririlor pe care le au. Pe această metodă o foloseşte Pedagogul când se adresează prin Moise fiilor lui Israel (vezi Deuteronomul XXXII, 5-6)[57].

Pedagogul recomandă folosirea chiar a **pedepsei corporale** prin Solomon: *„Nu te împiedica să cerţi un copil; că de-l vei bate cu nuiaua, nu va muri; că tu îl vei bate cu nuiaua, dar îi vei scăpa sufletul de la moarte"* (Prov. lui Solomon XXIII, 13-14)[58]. Fericitul Augustin este şi el de părerea că bătaia este spre înţelepţirea copilului[59], iar Vasile cel Mare afirmă acelaşi lucru când zice: *„Dumnezeu pune ordine în uşurătatea tinereţii, înţelepţind pe cel nestăpânit cu lovituri şi bice"*[60].

O altă metodă pedagogică este **întărirea însuşirii pe care n-o are cineva** vorbind despre lipsa acestei însuşiri la altcineva[61].

În categoria metodelor de educare a tinerilor pot fi incluse şi **convorbirile** cu persoanele laice, numai că acestea trebuie făcute cu discernământ aşa cum recomandă şi Sfântul Vasile cel Mare în Omilia sa către tineri[62]. Acelaşi discernământ ni-l recomandă şi în cazul citirii operelor laice. Astfel trebuie citite acele opere care laudă virtutea, pentru că, din cauza frăgezimii vârstei celor tineri, învăţăturile unor astfel de scrieri se înfig adânc în sufletul tinerilor şi rămân pentru totdeauna[63]. Tot în sfera convorbirilor se pot încadra şi cele despre feciorie, cuminţenie, despre dispreţuirea banilor şi a slavei, despre cele vestite în Scripturi recomandate de Sfântul Ioan Gură de Aur[64].

O altă metodă pedagogică este **postul** despre care acelaşi mare sfânt spune că *„este... pedagogul tinereţii"*. Exemplul cel mai concludent îl constituie cei trei tineri din Babilon care, aruncaţi în foc, au scăpat prin post[65]. Tot în acest sens

---

[56] ibidem, I, 81.1, p. 213.
[57] ibidem, I, 81.2, p. 213.
[58] ibidem, I, 82.1, p. 213.
[59] Fericitul Augustin, op. cit., IX.14, p. 70.
[60] Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, IX, 5 în P.S.B., 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 177.
[61] Clement Alexandrinul, op. cit., II, 57.2, p. 263.
[62] Vasile cel Mare, *Omilia XXII* în P.S.B., 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 568.
[63] ibidem, p. 570.
[64] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii*, în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, pp. 107.
[65] Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, I, 6-7 în P.S.B., 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 352.

Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă antrenarea (asceza) sufletului în detrimentul educării copiilor şi tinerilor în arte, litere şi vorbire[66].

Iov nu se mulţumea a fi numai un aspru judecător al faptelor ştiute ale fiilor lui, ci aducea şi **jertfe** pentru păcatele neştiute ale lor (vezi Iov I, 5)[67]; acelaşi randament s-a dovedit a-l avea şi **rugăciunile părinţilor** pentru copiilor, căci „... *nu se poate ca fiul acestor lacrimi să piară*"[68].

O altă metodă recomandată de data aceasta de Fericitul Augustin este cea a **contrastului**[69]. Folosind această metodă, Fericitul Augustin doreşte să sublinieze superioritatea vieţii în Dumnezeu după voia Sa faţă de cea dusă după voia proprie sau a oamenilor (vezi azi a anturajului, concepţie similară a multor pedagogi de azi care consideră că mediul joacă un rol însemnat – al doilea după educaţie – în formare personalităţii umane).

O metodă recomandată de Sfinţii Vasile cel Mare şi Ioan Gură de Aur[70] este **transmiterea învăţăturilor fără constrângere**, ci cu plăcere şi cu bucurie, cu dragoste şi bunăvoinţă.

Toate aceste metode sunt folosite ca un bici pentru trândăvia minţii, iar Pedagogul le foloseşte cu iscusinţă pe toate. Dar nu trebuie să credem că pedagogia creştină este aspră, ci este deopotrivă şi bună, pentru că Pedagogul porunceşte, dar, totodată, arată prin exemplul propriu că poruncile Sale se pot împlini.

4. EDUCAREA SUFLETULUI

Sfinţii Părinţi recomandă ca un loc important în educarea tinerilor să-l aibă educarea sufletului, a facultăţilor acestuia în favoarea celor duhovniceşti, căci acestea asigură adevărata linişte şi adevăratul progres după cum recunoaşte şi Fericitul Augustin: „*Ce-mi folosea, aşadar, atunci acea minte sprintenă pentru acele doctrine şi dezlegarea atâtor cărţi atât de încurcate, fără nici un ajutor omenesc, la ce-mi folosea când mă rătăceam, urât şi cu o neruşinare blestemată, de la învăţătura evlaviei?*"[71]. Cultivarea şi înălţarea sufletească trebuie să fi preocuparea majoră a vieţii oricărui tânăr[72].

---

[66] Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 107.

[67] idem, *Omilia XXXIII* în P.S.B., 21, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 416.

[68] Fericitul Augustin, op. cit., cartea a III-a, XII.21, p. 100.

[69] ibidem, cartea a II-a, I.1, p. 79.

[70] Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, *Cugetări despre educaţie* în „*Lumină din lumină*, cugetări din operele Sfinţilor părinţi", antologie realizată de Leon Magdan, Editura Acvila, 1998, p. 29.

[71] Fericitul Augustin, op. cit., cartea a IV-a, XVI.31, p. 115.

[72] vezi Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, pp. 106-107 şi 109, Vasile cel Mare, *Omilia XXII*, VII în P.S.B., 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 577, Clement Alexandrinul, *Stromata a IV-a*, 69.2 în P.S.B., 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 266 şi Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cartea I, 14.3, 17.2, 28.1 şi 33.1, pp. 174, 176, 182, 185.

4.1. RAŢIUNEA

Sfântul Vasile cel Mare recomanda tinerilor vremii sale (lucru valabil şi azi) convorbirile cu bărbaţii aleşi din acele timpuri, citirea scrierilor acestora, dar în toate recomanda folosirea discernământului raţiunii: *„să primiţi de la ei atât cât vă este de folos şi să ştiţi ce trebuie să lăsaţi la o parte"*[73]. Acelaşi lucru recomandă şi Sfântul Ioan Gură de Aur sub numele de chibzuinţă în deosebirea lucrurilor dumnezeieşti de cele lumeşti[74].

4.2. POFTA SEXUALĂ ŞI CĂSĂTORIA

Subiectul delicat al sexualităţii este abordat de toţi Sfinţii Părinţi şi, în strânsă legătură cu el cel al căsătoriei, pentru că, începând cu vârsta pubertăţii şi continuând cu adolescenţa propriu-zisă şi târzie, datorită maturizării fizice, mai este de educat încă o dimensiune, deloc de neglijat, a personalităţii tinerilor. Sfinţii Părinţi ne oferă câteva modalităţi în acest sens. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă abaterea de la privelişti şi auziri ruşinoase, necălcarea în teatru, ferirea de emulaţia celor care deja au căzut în această patimă, ducerea la bărbaţi sfinţi, în loc de spectacole *„introducerea de povestiri desfătătoare, pajişti şi edificii strălucitoare"*, sărutarea cu drag, cuprinderea şi strângerea mâinilor ca să-i arătăm afecţiunea noastră, postirea măcar de două ori pe săptămână, mersul la biserică, rugăciunea cu multă râvnă şi străpungere a inimii, priveghierea după putinţă şi punerea asupra copilului întipărirea unui bărbat sfânt precum Iosif, Iacob, Ieremia, Daniel, Solomon şi Samuel. Tot el ne recomandă punerea în rânduială a sufletului tânărului bulversat de atâtea schimbări fizice şi emoţionale; mama să-şi abată fata de la lux şi podoabe şi de la desfrânare[75].

Clement Alexandrinul remarca faptul că ajung fii ai lui Dumnezeu cei care ajung buni şi cu purtarea şi cu trupul, datorită castităţii, şi cu dreptatea[76] şi că *„adesea plăcerea aduce peste oameni vătămare şi durere, iar mâncarea multă naşte în suferinţă, uitare şi nesocotinţă"*; *„în nici un chip nu trebuie îngăduit femeilor să se dezgolească sau să-şi arate ceva din trupul lor, ca să nu păcătuiască şi femeile şi bărbaţii: bărbaţii pentru că sunt aţâţaţi să privească, iar femeile pentru că vor să atragă privirile bărbaţilor asupra lor"*[77]. Însăşi etimologia cuvântului *organe genitale* (*αιδοιον*) ne arată că trebuie ca această parte a corpului să fie folosită cu ruşine (*αιδως*)[78]. Trebuie să îndepărtăm cu totul

[73] Vasile cel Mare, *Omilia XXII*, II în P.S.B., 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 567.

[74] Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 134-135.

[75] ibidem, pp. 130-135.

[76] Clement Alexandrinul, op.cit., 26.5, p. 248

[77] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cartea a II-a, 17.3-4, p. 249.

[78] ibidem, 90.2, p. 282.

orice privire desfrânată şi orice cuvânt desfrânat, orice simţire ruşinoasă de neînfrânare. Să îi ferim de orice plăcere care prin ochi şi prin urechi îi gâdilă şi le moleşeşte sufletele cum ar fi melodiile, care prin muzica lor desfrânată şi înşelătoare îi târăsc pe tineri spre patimi[79].

Mai mult decât atât, tinerii să îndepărteze de la ei dorinţele puternice, împreunările repetate, căci legăturile trupeşti dese strică şi rup nervii, răspândesc ceaţă asupra simţurilor, le slăbesc tăria, iar frumuseţea se vestejeşte înainte de vreme din cauza furtunilor erotice ale desfrânării, împreunările cu femeile însărcinate, homosexualitatea, pederastia, desfrânarea şi adulterul[80]. Pentru potolirea neînfrânării foarte bun leac este raţiunea[81].

Dragostea nu se arată cu sărutarea, ci cu bunăvoinţa. Sărutarea în biserică fără reţinere este ispitire pentru cei din jur; ea ar trebui să fie tainică, „sfântă" după cum o numeşte Sf. Pavel; sufletul să-şi arate dragostea sa cu gura, dar cu o gură castă şi închisă. Îmbrăţişările de pe stradă ale oamenilor care se iubesc sunt îndrăzneţe şi necuviincioase; aşadar simţămintele trebuie arătate celui iubit numai în taină, în casele noastre[82].

În strânsă legătură cu dimensiunea sexuală a omului Sfinţii Părinţi tratează şi problema căsătoriei de care nu poate fi despărţită. Astfel Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă căsătorirea din vreme, chiar înainte de satisfacerea stagiului militar sau intrarea în treburile publice[83]. În ceea ce priveşte vârsta căsătoriei, Sfântul Clement Alexandrinul recomandă ca ea să se facă la vârsta tinereţii mature, nici în copilărie, nici la bătrâneţe, căci căsătoria înseamnă dorinţa de a face copii, nu secretarea fără rânduială a seminţei, secretarea nelegiuită şi iraţională.[84] În plus el atrage atenţia că *„ar trebui mai bine să nu se însoare cel care nu doreşte să facă copii, decât să ajungă ucigaş de copii din pricina neînfrânării poftei"*[85].

În privinţa împreunării trupeşti Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă atât pe fete, cât şi pe băieţi să-şi păstreze fecioria pentru căsătorie[86], iar Sfântul Clement

[79] ibidem, 41.2, p. 254 şi 57.1, p. 263.

[80] ibidem, 88.3, p. 281.

[81] ibidem, II, 94.2, p. 284, III, 1.4, p. 307, II, 102.2, p. 288 şi Vasile cel Mare, op.cit., III, p. 579.

[82] ibidem, III, 81.2, 82.2, pp. 349-350.

[83] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, pp. 132-133 şi *Cuvânt pentru creşterea copiilor* în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav şi alte rugăciuni. Povăţuiri pentru creşterea copiilor", Editura Christiana şi Sfânta Mânăstire Nera, Bucureşti, 2000, p. 71-72.

[84] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 95.3, p. 284.

[85] idem, *Stromata a II-a*, 93.1 în P.S.B., 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 159.

[86] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu, p. 134.

Alexandrinul atrage atenţia că numai cel căsătorit se poate împreuna cu soţia sa şi numai în timpul potrivit pentru acest lucru[87].

În ceea ce priveşte nunta, Sfinţii Părinţi sunt destul de clari. Ea să nu fie cu muzică şi dansuri, căci este spre ruşinea mirilor, ci Hristos să fie chemat căci El este vrednicia mirelui[88]. La nunta copiilor să nu fie de faţă cei necuviincioşi, ci Hristos prin prezenţa celor săraci şi nevoiaşi. *"Împodobeşte pe mireasă nu cu podoabe din aur, ci cu blândeţe şi cu cucernicie şi cu hainele cele obişnuite în şoc de toată podoaba de aur şi de împletituri, punând împrejurul ei cucernicia şi ruşinarea şi nu cele potrivnice... Prânzurile şi cinele să nu fie pline de beţie, ci de bucurie duhovnicească"*[89].

4.3. IRASCIBILITATEA

O altă pornire dăunătoare a sufletului care trebuie educată este irascibilitatea. În ceea ce o priveşte, Sfântul Ioan Gură de Aur ne atenţionează că această putere tiranică, *„nu trebuie nici retezată cu desăvârşire în tânăr, nici nu trebuie îngăduit ca el să se folosească pretutindeni de ea, ci să-i educăm de la cea mai fragedă vârstă ca atunci când suferă o nedreptate, să o suporte, iar dacă văd pe cineva suferind o nedreptate, să meargă cu vitejie şi să ia cu cuvenită măsură apărarea celui care suferă"*; *„să aibă această singură lege: să nu se apere niciodată când e ocărât sau suferă cele rele şi să nu rabde nicicând văzând pe un altul suferind acesta"*. *„Irascibilitatea este folositoare pretutindeni; e nefolositoare însă numai atunci când ne apărăm pe noi înşine"*[90].

Mai mult decât atât, Sfântul Vasile cel Mare ne recomandă chiar *„Să nu dăm deloc prilej mâniei să se nască; iar dacă e greu, atunci, cu ajutorul raţiunii, să punem frâu mâniei ca să nu meargă mai departe"*[91].

4.4. NOŢIUNI DE COMPORTARE CIVILIZATĂ

Sfântul Clement Alexandrinul este cel care s-a ocupat în mod special de domeniul comportării civilizate. În acest sens el recomanda ca tinerii să se ferească să vorbească atunci când mănâncă, căci vocea este stingherită de fălcile care

---

[87] Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cartea a II-a, 102.1, p. 288 şi 83.1, p. 278.

[88] Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 135.

[89] idem, *Cuvânt pentru creşterea copiilor* în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav şi alte rugăciuni. Povăţuiri pentru creşterea copiilor", Editura Christiana şi Sfânta Mănăstire Nera, Bucureşti, 2000, p. 75-76.

[90] idem, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu , p. 126-127.

[91] Vasile cel Mare, op. cit. III, p. 579.

mestecă şi limba este presată de mâncare, nici să mănânce şi să bea în acelaşi timp, că este cea mai mare necumpătare să amesteci timpurile. Un exemplu de cumpătare îl oferă el în persoana Mântuitorului când a ospătat mulţimile cu cinci pâini şi doi peşti[92]. De asemenea, atenţiona că „scuipatul des şi ştergerea nasului ca şi graba de a ieşi afară sunt semne de neînfrânare, din pricină că se dă trupului prea multă băutură"[93].

În timpul meselor, mai ales al celor publice, Sfântul Clement Alexandrinul recomanda ca *„tinerii să-şi ţină ochii aţintiţi pe masă, fără să se mişte încoace şi încolo; să se sprijine pe coate şi să fie prezenţi numai cu urechile; după ce s-au aşezat la masă, să nu le fie apropiate coapsele şi nici să-şi sprijine bărbia între mâini. Că este urât să nu-şi poată ţine capul drept; şi aceasta este o ocară pentru tânăr"*. Iarăşi este un semn de uşurătate pentru tânăr dacă se mişcă mereu şi-şi schimbă poziţia. Şi este un semn de cuminţenie dacă mănânci şi bei mai puţin, mai încet şi nu repezit, să fii nepasionat, iar la începutul şi în pauzele mesei să termini primul de mâncat, căci un om cumpătat se ridică de la masă înaintea celorlalţi şi pleacă în mod cuviincios de le ospăţ[94].

Sfântul Clement le recomandă tinerilor să vorbească măsurându-şi tăria vocii când se aflau în compania oamenilor pentru a nu-l deranja sau ignora pe celălalt. Plescăitul din limbă, fluierăturile şi pocniturile din degete sunt semne fără socoteală, remarca autorul *Pedagogului*; tinerii cu judecată trebuie să le evite. Să nu se scuipe des, să nu se râgâie cu tărie şi nici să se sufle nasul când se bea. Să se ţină seamă de comeseni, ca să nu le fie greaţă din pricina acestei necuviinţe, care poate fi socotită neînfrânare; nici să se scobească în dinţi, sângerându-şi gingiile; astfel devin dezgustători şi fac scârbă vecinilor. Gâdilatul urechilor şi iritarea nasului pentru a strănuta nu sunt cuviincioase, ci asemănătoare celor ale animalelor. Trebuie evitat zgomotul supărător al strănutului, reţinându-ne cu încetul respiraţia[95].

De asemenea trebuie să evite scenele indecente care le cad sub ochi precum şi cuvintele ruşinoase care se spun despre ele. Privirea să le fie liniştită, întoarcerea şi mişcarea gâtului cu bună rânduială, la fel şi mişcările mâinilor în timpul vorbitului. Creştinului îi sunt proprii calmul, liniştea, seninătatea şi pacea[96].

4.5. EDUCAREA PENTRU DOBÂNDIREA VIRTUŢILOR

Fiind creştini cu o aleasă viaţă morală, Sfinţii Părinţi acordă o atenţie deosebită cultivării virtuţilor în scrierile lor. Astfel, Sfântul Clement Alexandrinul recomandă ca, în primul rând, tânărul să trăiască cu credinţă, să asculte de porunci şi să moară

---

[92] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 13.1-2, p. 237.
[93] ibidem, II, 21.3, p. 242.
[94] ibidem, II, 54.3, 55.1, 56.1, p. 262.
[95] ibidem, II, 58.3, 60.3-4, pp. 263-265.
[96] ibidem, II, 60.5, p. 265.

pentru apărarea credinţei, pentru că prin moarte va dobândi viaţa[97]. Dar nu numai să îndeplinească cele poruncite, ci şi să se ferească de săvârşirea celor interzise, fugind de exemplele negative şi imitându-le pe cele ale Mântuitorului, Maicii Domnului, Sfinţilor etc. ca să se împlinească cuvântul Scripturii: *„După chip şi semănare"* (Facere I, 26)[98].

În al doilea rând tânărul să fie caracterizat prin curaj, să nu se teamă de cele ce vor fi în viitor[99].

O altă virtute ce trebuie să-i caracterizeze pe tineri este preţuirea bătrânilor, respectul pentru conducători şi nu în ultimul rând pentru părinţi, căci sunt fii ai lui Dumnezeu numai cei ce îşi cinstesc tatăl şi mama pentru că aceste două numiri sunt de origine divină: tată pentru că Dumnezeu este Creatorul universului, deci este Tată şi Domn, mamă pentru că înţelepciunea şi gnoza dumnezeiască sunt mama drepţilor[100].

Alte virtuţi fără de care nu poate fi concepută viaţa unui tânăr sunt smerenia[101] prin care va deveni un om înţelept[102] şi credinţa de care trebuie să se ţină bine ca de o funie puternică[103].

O foarte mare atenţie acordă Sfinţii Părinţi cumpătării, vieţii simple, fugii de lux şi, legat de acestea, milosteniei. Astfel Sfântul Clement apelează la modelul Pedagogului Ce s-a născut şi a trăit într-o mare simplitate şi Care îi pregăteşte pe oameni pentru o viaţă simplă, în care să fie sprinteni şi uşori, gata pentru o călătorie spre viaţa fericită a veşniciei. El pledează pentru o viaţă cumpătată, pentru ca fiecare să se slujească singur, nu să aibă slugi, şi să ştie că viaţa lui e trecătoare[104]. Cel care duce o viaţă simplă, care evită continuu luxul – acest groaznic naufragiu pentru om – se va deprinde uşor să rabde durerile care vin asupra sa fără voia lui. [105] Dar o viaţă cumpătată stă în strânsă legătură cu absenţa bogăţiei materiale. Aceasta din urmă este de cele mai multe ori dăunătoare, pentru că de obicei este generată şi însoţită de iubirea de argint[106] sau nu este primită/dată în chip vrednic[107].

---

[97] idem, *Stromata a IV-a*, 26.5, p. 248

[98] idem, *Pedagogul*, cartea I, 9.1, p. 171 şi 9.4, p. 171-172

[99] Usener, *Epicurea*, 59, 1-10 apud Clement Alexandrinul, *Stromata a IV-a*, 69.2 în P.S.B., 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 266

[100] Clement Alexandrinul, *Stromata a VI-a*, 146.1-2 în P.S.B., 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, pp. 464-465; vezi şi Vasile cel Mare, *Regulile Morale* în P.S.B., 18, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 190, Luca II, 48, 51 şi Efeseni VI, 1-3

[101] Clement Alexandrinul, *Stromata a IV-a*, 108.4 în P.S.B., 5, EIBMBOR, Bucureşti, 1982, p. 283.

[102] Vasile cel Mare, op. cit., VIII, p. 581.

[103] Clement Alexandrinul, Pedagogul, cartea I, 10.1, p. 172

[104] ibidem, I, 98.4, p. 223.

[105] ibidem, III, 41-1 şi 37.1, pp. 329, 327.

[106] ibidem, II, 39.3, p. 253.

[107] ibidem, III, 34.1, p. 325.

Adevărata bogăţie este bunătatea sufletească[108], sărăcia de pofte şi măreţia sufletească[109], dreptatea şi Cuvântul lui Dumnezeu, iar *„omul cel bun care e înţelept şi drept îşi adună în cer averile sale"*[110]. Sfântul Ioan Gură de Aur formulează chiar un imperativ pedagogic în acest sens: *„Să învăţăm pe copiii noştri să pună virtutea mai presus de orice şi să socotească bogăţia o nimica"*. Bogăţia poate fi adeseori o piedică în calea virtuţii, căci tânărul nu ştie să se folosească de bani cum trebuie. *„Şi, după cum copiii cei mici adeseori se rănesc atunci când umblă cu săbii sau cuţite pentru că nu ştiu să le folosească cum trebuie, tot aşa şi tinerii cad în mari primejdii când primesc moştenire de averi şi nu vor să le întrebuinţeze cum trebuie"*. De vină nu e bogăţia, ci cei care o moştenesc şi nu ştiu să o folosească. Şi Avraam, şi Iov au fost bogaţi, dar nu au folosit-o numai pentru ei, ci şi pentru ajutorarea celorlalţi[111].

Bineînţeles că tinerii se pot folosi de averea moştenită de la părinţii lor, dar cu multă cumpătare, pentru că cele de folos se pot satisface cu puţine lucruri[112]. Mai mult decât atât, Sfântul Ioan Gură de Aur le adresează chiar un îndemn părinţilor: *„Să nu ne străduim să adunăm bani, ca să-i lăsăm copiilor noştri, ci să-i învăţăm virtutea şi să chemăm peste ei binecuvântarea lui Dumnezeu. Aceasta este cea mai mare bogăţie, acesta este bogăţia cea nespusă, cea necheltuită, care sporeşte în fiecare zi bogăţia noastră. Nimic nu-i egal cu virtutea, nimic nu-i mai puternic decât ea"*[113].

Pentru Sfinţii Părinţi cumpătarea se materializează şi în fuga de paturile luxoase şi aşternuturile scumpe, fără, însă, a face caz dacă optăm pentru modestia lor[114].

Sfântul Clement Alexandrinul este de părere că cele mai de preţ virtuţi pentru care pledează Pedagogul sunt pacea şi dragostea a căror hrană este Cuvântul. *„De la El învăţăm simplitatea, smerenia, întreaga iubire de libertate, iubirea de oameni şi iubirea de frumos"*,dragostea de muncă şi curajul[115].

Acelaşi Sfânt Părinte recomandă ca tinerii să fie obişnuiţi ca înainte de a se duce la culcare să mulţumească lui Dumnezeu că s-au bucurat de harul şi iubirea Lui de oameni[116].

---

[108] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt pentru creşterea copiilor* în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav şi alte rugăciuni. Povăţuiri pentru creşterea copiilor", Editura Christiana şi Sfânta Mănăstire Nera, Bucureşti, 2000, p. 73.

[109] Clement Alexandrinul,op. cit., cartea a II-a, 39.4, p. 253.

[110] ibidem, III, 36.2, 34.3, p. 325-327.

[111] Ioan Gură de Aur, *Omilia LXVI*, 4 în P.S.B., 22, EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 329-330.

[112] Clement Alexandrinul,op. cit., cartea a II-a, 39.1, p. 252 vezi şi Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 74.

[113] Ioan Gură de Aur, op. cit., 4, p. 329.

[114] Clement Alexandrinul,op. cit., cartea a II-a, 77.1-3 şi 78.1, p. 275.

[115] ibidem, cartea I, 99.1-2, pp. 223-224 şi cartea a III-a, 80.1, p. 349; vezi şi Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 74.

[116] ibidem, cartea a II-a, 44.2, p. 256.

O altă virtute situată la loc de cinste în pedagogia Sfinţilor Părinţi este tăcerea care le cinsteşte pe femei şi constituie o onoare lipsită de primejdii pentru tineri[117]. Somnul trebuie privit ca o odihnă a trupului pentru refacerea sa şi nu ca pe o desfătare. Din contră omul, deci şi tânărul, ar fi bine mai mult să privegheze decât să doarmă, pentru că sufletul nu are nevoie de somn, căci el este într-o continuă mişcare[118].

Aceste virtuţi, însă, nu au valoare dacă nu sunt transpuse în fapte, dacă se mărginesc doar la cuvânt. Iar toate acestea constituie, de fapt, o strângere de merinde pentru viaţa veşnică. Numai că ele trebuie lucrate la timpul potrivit, căci *„e ruşinos să pierdem prezentul, iar mai târziu să rechemăm trecutul, când căinţa nu ne mai foloseşte"* [119].

5. EDUCAREA TRUPULUI

O dimensiune deloc de neglijat a personalităţii umane este trupul, sălaşul şi, în acelaşi timp, instrumentul sufletului. Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă părinţilor ca de la început să-i deprindă pe copii să nu-i pasioneze cele trupeşti[120], iar Sfântul Vasile cel Mare ne sfătuieşte *„să stăpânim şi să înfrânăm trupul cum înfrânăm pornirile fioroase ale unui animal"*[121] şi, folosind cuvintele lui Platon, *„să nu ne îngrijim de trup ca să nu-i dăm prilej să aibă poftă"*[122].

5.1. EDUCAREA ASPECTULUI FIZIC (ÎNFĂŢIŞĂRII)

Încă de la înfăţişare un tânăr trebuie să arate că este creştin. Sfinţii Părinţi adoptă o cale de mijloc în sensul că nu trebuie suprimate toate însuşirile fireşti pe care le are omul, ci dimpotrivă să le dăm măsura cuvenită şi să le săvârşim la timp potrivit[123]. Un chip minunat şi vrednic de iubit al unui tânăr aduce în prim plan Sfântul Clement Alexandrinul, parafrazându-l pe Zenon din Citium: Să fie cu faţa curată; sprâncenele să nu-i fie încruntate; privirea să nu-i fie holbată, dar nici lipsită de viaţă; să nu stea cu gâtul dus pe spate; mădularele trupului să nu-i fie moi, că gata să se mişte, la fel cu cei puternici; să fie iute spre cuvântul cel drept şi ţiitor de minte al celor grăite cu dreptate; atitudinea şi mişcările lui să nu dea nădejde celor

---

[117] ibidem, 58.1, p. 263.

[118] ibidem, 78.5, 79.1-2, 81.5 şi 82.1, pp. 276-278.

[119] Vasile cel Mare, op. cit.,IV, p. 572 şi VII, p. 582.

[120] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu , p. 106.

[121] Vasile cel Mare, op. cit., p. 579.

[122] Platon, *Republica*, cartea VI, p. 498 apud Vasile cel Mare, op. cit., p. 579; vezi şi Romani XIII, 14

[123] Clement Alexandrinul, op. cit., 46.1, p. 257.

desfrânaţi. Să înflorească în el simţul ruşinii şi bărbăţia! Departe să fie de el umbletul la prăvăliile care vând parfumuri, la atelierele giuvaergiilor, la magazine de stofe şi la celelalte ateliere unde cei gătiţi ca desfrânatele îşi pierd ziua ca femeile care stau în faţa caselor de prostituţie[124], căci nu trebuie împodobită înfăţişarea omului din afară, ci sufletul cu podoaba frumuseţii morale, iar trupul cu podoaba înfrânării[125].

Bărbaţii să-şi păstreze şi să-şi îngrijească barba, precum şi părul de pe corp ca un semn al bărbăţiei lor[126], să nu poarte părul lung, căci este o necinste pentru el, fiind doar o superstiţie păgână[127], iar femeile să-şi păstreze naturale trăsăturile feţei, privirea, mersul şi vocea[128].

În privinţa înfăţişării fizice a unui tânăr, Sfântul Vasile cel Mare conchide: *„Nu trebuie să ne îngrijim mai mult decât este necesar si nici să purtăm grijă de trup mai mult decât este bine pentru suflet... A-ţi da silinţa ca trupul să fie cât mai bine înseamnă a nu te cunoaşte pe tine însuţi şi a nu înţelege porunca înţeleaptă care spune că nu ceea ce se vede este omul; este nevoie de mai multă înţelepciune cu ajutorul căreia fiecare dintre noi... ajunge de se cunoaşte pe el însuşi"*[129].

5.2. EDUCAREA CELOR CINCI SIMŢURI

Sfântul Ioan Gură de Aur acordă o atenţie deosebită educării celor cinci simţuri pe care le compară cu meterezele unei cetăţi, care pentru el este sufletul tânărului. Dacă aceste metereze sunt fortificate, ele vor rezista oricăror atacuri şi cetatea sufletului va scăpa nevătămată[130].

5.2.1. VĂZUL

Sfântul Ioan Gură de Aur, cât şi Sfântul Vasile cel Mare recomandă ca pentru educarea văzului ferirea copilului de spectacolele de teatru şi de lucrurile indecente. În plus, Sfântul Ioan Gură de Aur e de părere că povestirile privitoare la fiii lui Dumnezeu care au alunecat spre fiicele oamenilor, la sodomeni, gheenă şi toate celelalte sunt foarte educative pentru fortificarea acestui simţ al tinerilor[131].

---

[124] Zenon, *Fragm.*, 174, Pearson apud Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a III-a, 74.3-4, p. 346; vezi şi cartea a II-a, 46.1, 46.3, p. 257; 47.1, p. 258; 104.1, p. 289; cartea a III-a,1.3, p. 306.

[125] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a III-a, 4.1, p. 308.

[126] ibidem, 1.3, p. 306; 16.2, p. 315; 23.2, p. 319.

[127] Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 106 ;vezi şi I Cor. XI, 14.

[128] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a III-a, 68.1, p. 343 şi cap. II, pp. 308-314.

[129] Vasile cel Mare, op. cit., p. 579.

[130] Ioan Gură de Aur, op. cit., p. 110.

[131] Ioan Gură de Aur, op. cit., pp. 123-125 şi Vasile cel Mare, op. cit., p. 578.

5.2.2. AUZUL

În privinţa acestui simţ, Sfântul Clement Alexandrinul optează pentru aceeaşi metodă ca şi Sfinţii Părinţi amintiţi mai sus: îndepărtarea tuturor cântecelor de dragoste, de petrecere, care, cu flexiunile melodice pe care le au, înşeală sufletele şi duc la desfrânare şi batjocură şi a oamenilor ca îi imită pe măscărici[132]. Ca măsură educativă el recomandă legăturile cu oamenii drepţi care ne previn şi ne închid mai dinainte urechile faţă de cei care vor să ne îndepărteze de adevăr[133], iar Sfântul Ioan Gură de Aur, povestirile din vechime cum ar fi cea despre Cain şi Abel, accentuându-se asupra urâţeniei faptelor lui Cain; ar fi bine să fie dus copilul/tânărul la biserică să o audă chiar de acolo în prima săptămână din Postul Mare; sau despre Esau şi Iacov sau despre gheenă sau despre cele ale Noului Testament şi cele ale harului[134].

5.2.3. MIROSUL

Sfântul Ioan Gură de Aur acordă o foarte mare atenţie educării acestui simţ căci, aşa cum mărturiseşte el însuşi, această poartă, dacă nu este astupată, lasă să pătrundă o mare vătămare precum sunt miresmele şi parfumurile care răscolesc plăcerile şi duc la o mare uneltire a lucrului rău[135].

5.2.4. LIMBA

Vorbind despre limbă Sfinţii Părinţi, o privesc atât ca organ ce conţine papilele gustative, cât şi ca organ al actului vorbirii. Astfel că ei vorbesc atât despre o educare a simţului gustului, cât şi a vorbirii.

În ceea ce priveşte primul rol al limbii, Sfântul Clement Alexandrinul recomandă înfrânarea de la consumarea sofisticatelor feluri de mâncare precum şi diminuarea acordării unei atenţii prea mari artei gătitului[136], iar Sfântul Vasile cel Mare, îndepărtarea de plăcerilor ce vin prin intermediul gustului[137].

În ceea ce priveşte al doilea rol al limbii, opiniile Sfinţilor Părinţi sunt similare. Sfântul Clement Alexandrinul recomandă fuga de rostirea cuvintelor de ruşine şi închiderea gurii celor ce le rostesc, rostirea cuvintelor înţelepte, evitarea vorbăriei şi a cuvintelor de batjocură[138], iar Sfântul Ioan Gură de Aur găseşte şi metoda pentru fortificarea acestui simţ: să-i coasem gura la răutatea şi să-i mutăm gura

[132] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 44.4-5; 45.1-2; pp. 256-257; vezi şi Vasile cel Mare, op. cit., p. 578.

[133] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 50.3-4, p. 259.

[134] Ioan Gură de Aur, op. cit., pp. 115-117 ; 121-122.

[135] Ioan Gură de Aur, op. cit., pp. 122-123.

[136] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 2.1-2, p. 228-229.

[137] Vasile cel Mare, op. cit., p. 579.

[138] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 45.4; 49.1; 52.1; 52.3; 53.2, p. 257- 261.

împotriva greşelilor lui, să-i facem uşi şi zăvoare din cuvintele lui Dumnezeu, din cuvintele cuviincioase şi cucernice pe care-l educăm pe copil să le spună, iar zăvorul acestor uşi să fie crucea Domnului; iar legea limbii să fie: *„nu ocărî pe nimeni, nu defăima pe nimeni, nu jura, nu fi arţăgos"*[139].

5.2.5. PIPĂITUL

Un alt simţ, în privinţa căruia, însă, nu atrage atenţia decât Sfântul Vasile cel Mare, este pipăitul. Educarea acestuia este destul de importantă în concepţia Sfântului Părinte întrucât constituie, alături de gust şi miros, o poartă importantă de intrare a desfrânării în corpul tânărului[140].

5.3. EDUCAREA LĂCOMIEI PÂNTECELUI

Legat de educarea simţului gustului, Sfântul Clement Alexandrinul se referă şi la educarea lăcomiei pântecelui. Astfel el remarca faptul că hrana duhovnicească este mult mai de folos decât cea materială; ea se aseamănă cu laptele pe care tinerii l-au băut când erau copii: este dulce din pricina harului care este în ea, este hrănitoare pentru că este viaţă, este albă pentru că este viaţa lui Hristos[141].

Din punct de vedere pedagogic, el ne recomandă să nu ne ferim cu totul de feluritele mâncăruri, dar nici să ne străduim pentru ele, căci o mâncare cu socotinţă este mulţumire adusă lui Dumnezeu, iar cel care mulţumeşte pururea lui Dumnezeu n-are timp să se ocupe cu plăcerile; să privim cu indiferenţă luxul şi bogăţia celor ce ni se aduc la masă şi să nu dăm atenţie mâncărurilor care după puţină vreme n-au să mai fie; mâncărurile sofisticate îi fac pe oameni lacomi, mâncăcioşi, nesăturaţi şi nestăpâniţi la mâncare asemenea animalelor[142]. Scopul vieţii omului nu este mâncatul, ci împlinirea prin fapte a cuvântului lui Dumnezeu căci am venit pe lume nu ca să mâncăm şi să bem, ci ca să-L cunoaştem pe Dumnezeu[143].

Pe aceeaşi linie se situează şi Sfântul Vasile cel Mare care le recomandă tinerilor: *„Stomacului să-i slujim numai în cele de trebuinţă, să nu-i dăm mâncărurile cele mai plăcute, cum fac cei care caută bucătari şi oameni pentru servit la masă, ce care caută oameni, care răscolesc pământul şi marea ca şi cum ar plăti bir unui stăpân neîndurător"*[144].

[139] Ioan Gură de Aur, op. cit., pp. 111-112.
[140] Vasile cel Mare, op. cit., p. 579.
[141] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea I, 40.2, p. 189.
[142] ibidem, cartea a II-a, 10.2-3; 7.4, pp. 232-235.
[143] ibidem, cartea a II-a, 14.6, p. 238.
[144] Vasile cel Mare, op. cit., p. 577.

Sfântul Ioan Gură de Aur îi sfătuieşte şi el pe tineri să înveţe să stăpânească pântecele, să se depărteze de la multa cheltuială şi să fie economicoşi[145].

În concepţia Sfinţilor Părinţi, tot de lăcomia pântecelui ţine şi beţia. Astfel Sfântul Clement Alexandrinul atrage atenţia asupra pericolului acestei patimi care s-ar putea naşte în cazul unei necumpătări: departe să fie şi deşartele petreceri de noapte, pline de beţie! Cheful nu-i decât o viaţă dusă în beţie; este frământarea unei turmentări erotice. Erotismul şi beţia, patimi fără judecată, trebuie să stea departe de corul vieţuirii noastre. Petrecerea de noapte însoţită de băutură este o nebunie. Te pofteşte să te îmbeţi, te aţâţă la desfrâu, te face îndrăzneţ, neruşinat[146]. El le recomandă tinerilor să bea doar cât să ude bucatele, iar în timpul băutului să aibă comesean raţiunea care să disciplineze beţia[147]. Mai mult decât atât, Sfântul Clement Alexandrinul remarcă faptul *că „e bine ca băieţii şi fetele să se îndepărtează pe cât mai mult cu putinţă de vin. Că nu e potrivit ca vârstei clocotitoare să-i torni cel mai fierbinte lichid, vinul; este ca şi cum ai turna foc peste foc. Din pricina vinului se aprind poftele lor sălbatice şi arzătoare şi temperamentul lor înflăcărat. Încălziţi pe dinăuntru, tinerii sunt purtaţi de dorinţe în aşa fel încât trupul lor îşi arată vădit vătămarea, iar organele poftei se maturizează mai devreme decât se cuvine. Din pricina vinului, care înfierbântă trupurile lor, sângele se pune în mişcare, simţurile fetelor şi băieţilor se tulbură, dând înfăţişării lor chip de desfrânare înainte de vreme; rana din sufletul lor sileşte trupul să se umfle, iar pulsaţiile neruşinate deşteaptă curiozitate şi-l îndeamnă pe tânărul cuminte la fărădelege"*[148].

Adevărata băutură a tinerilor trebuie să fie Sfânta Împărtăşanie pentru că ea este cea dătătoare de viaţă.

5.4. EDUCAREA LĂCOMIEI VESTIMENTARE (LUXULUI)

Şi în privinţa aspectului vestimentar Sfinţii Părinţi au simţit nevoia să facă unele precizări. Astfel că Sfântul Ioan Gură de Aur recomanda ca nici fetele şi nici băieţii să nu poarte podoabe la gât şi în urechi, iar mama să-şi abată fata de la lux şi podoabe[149].

---

[145] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt pentru creşterea copiilor*, în „Canon de rugăciune pentru copilul bolnav şi alte rugăciuni. Povăţuiri pentru creşterea copiilor", Editura Christiana şi Sfânta Mânăstire Nera, Bucureşti, 2000, p. 74.

[146] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 40.1, p. 253.

[147] ibidem, 23.1 şi 25.1, p. 243.

[148] ibidem, 20.3, pp. 241-242.

[149] Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii* în Maica Magdalena, 2000, „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Editura Deisis, Sibiu , p. 106 şi 135.

Sfântul Vasile cel Mare remarca faptul că *„a te îngriji de aranjatul părului şi de haine mai mult decât necesar este sau o faptă de om necugetat, sau o faptă de om ticălos. A căuta să fii elegant şi a fi numit de alţii elegant socot că este tot atât de ruşinos ca şi a trăi în desfrâu sau a strica altora casele"*[150].

Păstrând aceeaşi linie în concepţia sa despre educarea tinerilor ca şi ceilalţi Sfinţi Părinţi, Sfântul Clement Alexandrinul atrăgea atenţia că toate aceste mărturii ale unei vieţi de lux lipsite de gust, lucruri de prisos, care aduc cu ele invidia şi lenea, trebuie părăsite pentru că nu merită să te osteneşti pentru ele, căci *„vremea este scurtă"* (I Cor. VII, 29). Mai mult decât atât trebuie îndepărtată cu totul iubirea de podoabe care pune în locul virtuţii trupul şi îndreaptă iubirea de frumosul real spre iubirea de slavă deşartă. Pentru că dă trupului cele ce nu-i sunt proprii ca şi cum i-ar fi proprii, iubirea de podoabe dă naştere minciunii şi înşelăciunii, prezintă ca desfrânat şi destrăbălat ceea ce este serios. Astfel, el recomandă ca podoaba sfântă a mâinilor să fie punerea în comun a bunurilor, iar a picioarelor, graba neobosită spre facerea de bine şi a dreptăţii; coliere şi salbe să fie simţul de ruşine şi castitatea, iar găteala adevărată, înţelepciunea şi priceperea; în concepţia Sfântului Clement Alexandrinul, podoaba cea mai bună pentru urechi este cateheza[151].

Sfântul Clement Alexandrinul pledează în egală măsură pentru frumuseţea adevărată atât a sufletului pentru care tinerii trebuie să se ostenească a-l împodobi cu dreptate, curaj, castitate, iubire de bine, simţul ruşinii, cât şi a trupului, recomandând hrănirea simplă, ponderată şi sănătoasă, exerciţiile fizice şi mişcarea continuă[152].

CONCLUZII

◆ Educaţia este o activitate de origine divină şi este indispensabilă bunei vieţuiri a tânărului. Ea trebuie să vizeze cu precădere formarea caracterului.

◆ Tinereţea nu este un obstacol în calea virtuţii, dar, datorită particularităţilor sale psiho-somatice, apare ca o vârstă ce ridică multiple probleme de ordin comportamental. De aceea, educaţia tinerilor în acest stadiu de dezvoltare este foarte importantă atât pentru prezent, cât mai ales pentru tot restul vieţii.

◆ Pentru educarea tinerilor se pot folosi atât metode de stopare a faptelor rele, cât şi de încurajare a celor bune, într-o continuă complementaritate.

◆ Este recomandat ca educarea sufletului să se facă în interdependenţă cu cea a trupului, cultivând deopotrivă virtuţile sufleteşti şi fizice.

---

[150] Vasile cel Mare, op. cit., p. 578.

[151] Clement Alexandrinul, op. cit., cartea a II-a, 35.3, p. 250; 120.1, p. 300; 129.1, pp. 303-304; 129.2-3, p. 304.

[152] ibidem, 64.1 şi 65, 1-2, p. 341.

◆ Natura caracterului are repercusiuni vizibile asupra comportamentului tânărului şi, în consecinţă, cultivarea virtuţilor şi fortificarea raţiunii vor avea ca efect diminuarea sau chiar eliminarea poftelor trupeşti.

◆ Deşi vechi de peste 1600 de ani, preceptele etice şi pedagogice ale Sfinţilor Părinţi rămân pe deplin valabile şi pentru tinerii de azi.

Simona-Cecilia Tudoran,
doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna“, Sibiu

Abstract: *People have always given a special attention to their children's education. The Eastern Fathers tackled this topic in many of their writings. The article explores those of Clement of Alexandria, Basil the Great, John Chrysostom, and Augustine, and finds out four main ideas: a) education has divine origins; b) parents are the first and the most responsible for their children's education; c) self-education is as important as education; d) the main objectives of education must be the formation of the character and the intellectual development. The Fathers write about the education of the soul (reason, lust, irascibility, behaviour), as well as the education of the body (physical appearance, the five senses, gluttony and the greed for clothes). Although more than 1600 years old, the ethical and pedagogical precepts of the Holy Fathers are still worth considering and applicable for the young people of today.*

CINA CEA DE TAINĂ – O PRĂZNUIRE PASCALĂ IUDAICĂ?*

Una dintre cele mai delicate probleme pe care le ridică Noul Testament este cea în legătură cu caracterul Cinei celei de taină: a fost Cina din Joia Mare un Paşte iudaic, sau nu? Iată o întrebare la care teologii au răspuns diferit, mai ales atunci când ei reprezintă una dintre cele două mari Biserici: Ortodoxă şi Romano-Catolică.

Teologii ortodocşi sunt de părere că Cina nu a fost un Paşte iudaic şi, prin urmare, pentru săvârşirea Sfintei Euharistii, după exemplul dat de Mântuitorul, sunt de părere că trebuie folosită pâinea dospită. Teologii romano-catolici susţin că Cina a fost un paşte iudaic şi învaţă că Euharistia trebuie săvârşită cu azimă (pâine nedospită).

Această diferenţă de păreri s-a născut din faptul că nu există un consens unanim între cele 4 Evanghelii în această problemă: dacă din evangheliile sinoptice ar reieşi ideea că a fost vorba de un Paşte iudaic, din Evanghelia a IV-a se observă clar că Cina a avut un alt caracter decât o masă pascală obişnuită[1].

La această neconcordanţă între cei patru evanghelişti a contribuit şi elementul cronologic al datei exacte a Cinei şi Patimilor Domnului, tradiţia Evangheliilor oferind două datări: 1. sinoptică (Mc. 14, 12-17), după care Iisus ar fi cinat în noaptea de 14/15 nisan; 2. ioaneică (In. 18, 28 ş.u.; 19, 14), după care Cina a avut loc în noaptea de 13/14 nisan, răstignirea şi îngroparea consumându-se în după-amiaza zilei de 14 nisan[2].

Astfel, în încercarea de armonizare a celor două datări, s-au emis cel puţin două variante: a) Sinopticii au dreptate şi Ioan trebuie interpretat ca atare (punctul de vedere al Bisericii latine medievale), idee acceptată şi de J. Jeremias[3]; b) Ioan are dreptate, sinopticii trebuiesc interpretaţi după el (soluţia tradiţională a Bisericii Ortodoxe)[4].

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că între cele patru scrieri evanghelice nu pot exista diferenţe de fond, ci numai de formă, căci toţi evangheliştii au fixat în

* Lucrare elaborată în cadrul pregătirii pentru doctorat la disciplina Noul Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Vasile Mihoc, care a dat avizul spre a fi publicată.

[1] Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, S.C.M. Press, 1966, p. 16-17.

[2] *Ibidem*, p. 20.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 21.

scris şi au transmis o singură Evanghelie, un singur Adevăr. Este cu totul imposibil ca între evangheliştii sinoptici şi Sf. Ioan să existe contradicţii într-o astfel de problemă atât de importantă pentru teologia creştină, dar şi pentru viaţa cultică a Bisericii. Toţi evangheliştii prezintă acelaşi Adevăr, însă *noi* trebuie să îi înţelegem bine şi să armonizăm apoi cele spuse de ei, trăgând concluziile ce se impun.

Pentru a lămuri problema în discuţie, vom vedea în primul rând ce ne spun evangheliştii despre Cina cea de Taină: când a avut ea loc şi cum s-a desfăşurat, comparativ cu o masă pascală iudaică (cum ar indica sinopticii), dar şi cu o cină obişnuită (cum ar indica Sf. Ioan). De asemenea, vom căuta şi alte mărturii nontestamentare care să ne ajute ca, în final, să tragem concluzia cea mai potrivită.

1. ZIUA CINEI DUPĂ EVANGHELIILE SINOPTICE

Între evangheliştii sinoptici există un consens unanim în ceea ce priveşte ziua Cinei:*„În cea dintâi zi a Azimelor, au venit ucenicii la Iisus şi L-au întrebat: Unde voieşti să-ţi pregătim să mănânci Paştile? Iar El a zis: Mergeţi în cetate la cutare şi spuneţi-i: Învăţătorul zice: timpul Meu este aproape; la tine vreau să fac Paştile cu ucenicii Mei. Şi ucenicii au făcut precum le-a poruncit Iisus şi au pregătit Paştile. Iar când s-a făcut seară, a şezut la masă cu cei doisprezece ucenici"* (Matei 26, 17-20).

„Iar în ziua cea dintâi a Azimilor, când jertfeau Paştile, ucenicii Lui L-au întrebat: Unde voieşti să mergem să gătim, ca să mănânci Paştile? Şi a trimis doi din ucenicii Lui, zicându-le: Mergeţi în cetate şi vă va întâmpina un om, ducând un urcior cu apă ; mergeţi după el. Şi unde va intra, spuneţi stăpânului casei că Învăţătorul zice: Unde este odaia în care să mănânc Paştile împreună cu ucenicii Mei? Iar el vă va arăta un foişor mare aşternut gata. Acolo să pregătiţi pentru noi. Şi au ieşit ucenicii şi au venit în cetate şi au găsit aşa precum le-a spus şi au pregătit Paştile.Iar făcându-se seară, a venit cu cei doisprezece" (Marcu 14,12 – 17).

„Şi a sosit ziua Azimelor, în care trebuia să se jertfească Paştile. Şi a trimis pe Petru şi pe Ioan, zicând: Mergeţi şi să ne pregătiţi Paştile, ca să mâncăm. Iar ei I-au zis: Unde voieşti să pregătim? Iar El le-a zis: Iată, când veţi intra în cetate, vă va întâmpina un om ducând un urcior cu apă ; mergeţi după el în casa în care va intra. Şi spuneţi stăpânului casei: Învăţătorul îţi zice: Unde este încăperea în care să mănânc Paştile cu ucenicii Mei? Şi vă va arăta un foişor mare, aşternut ; acolo să pregătiţi. Iar ei ducându-se, au aflat precum le spusese şi au pregătit Paştile. Şi când a fost ceasul, S-a aşezat la masă, şi apostolii împreună cu El. Şi a zis către ei: Cu dor am dorit să mănânc cu voi acest Paşti, mai înainte de patima Mea" (Luca 22, 7-15).

Din textele de mai sus reiese că Cina cea de Taină are loc în „cea dintâi zi a Azimelor", zi care – la prima vedere – ar coincide cu sărbătoarea Paştilor şi deci, Cina ar fi fost o masă pascală iudaică. Dar, să încercăm să lămurim câteva expresii care apar în relatările evangheliştilor, precum: *„cea dintâi zi a Azimelor", „ziua Azimelor", „a pregăti Paştile", „a mânca Paştile"*, sau *„a face Paştile"*.

Paştile era cea mai importantă sărbătoare anuală a evreilor, care fusese instituită de Dumnezeu prin Moise în amintirea eliberării poporului ales din robia egipteană şi a cruţării primilor născuţi ai israeliţilor (Ieşire 12, 1 – 20)[5]. De aceea, se serba cu mare bucurie timp de 7 zile.

În desfăşurarea sărbătorii se distingeau două elemente: 1) Ospăţul pascal – care avea loc imediat ce începea ziua de 14 nisan (după apusul soarelui) şi ţinea până noaptea, târziu, ospăţ ce se derula după un ceremonial foarte exact (Ieşire 12, 15. 17; Levitic 23, 5-8; Numeri 9,1-14; Deuteronom 16,1-18), când se mâncau mielul pascal, azimă şi ierburi amare; 2) Zilele Azimelor (15-21 nisan) – adică celelalte 7 zile ale sărbătorii în care se mânca numai azimă, drept pentru care cele şapte zile purtau numele de „Sărbătoarea Azimelor" (*ἑορτὴ τῶν ἀξύμων; ἡμέραι τῶν αξύμον*)[6].

Pornind de aici, în timpul Mântuitorului, prin termenul de „Paşti" se înţelegeau mai multe lucruri:

a) Mielul pascal înjunghiat, care se consuma în seara de 14 nisan – de unde derivă expresiile: „a pregăti Paştile" sau „a mânca Paştile" ;

b) Ziua instituită pentru mâncarea mielului pascal; serbarea pascală din ziua de 14 nisan şi de aici expresia „a prăznui", sau „a face" Paştile ;

c) Întreaga sărbătoare a Paştilor, dimpreună cu zilele Azimelor[7].

În felul acesta, expresia „zilele Azimelor" era sinonimă cu termenul de „Paşti"[8].

Sf. Marcu spune că „după două zile erau Paştile şi Azimele" (Mc. 14,1), ceea ce ar însemna că Paştile coincid cu Azimele[9], iar Sf. Luca zice că *„s-a apropiat sărbătoarea Azimelor, care se numeşte Paşti"* (Lc. 22,1) – de unde distingem identitatea clară între cele două momente. De aceea, se poate afirma: *„Cu sărbătoarea Paştilor era împreunată şi sărbătoarea Azimelor, aceasta începând cu mâncarea mielului pascal în seara de 14 nisan şi ţinând 7 zile, până în 21 a aceleiaşi luni. Pentru aceea, în cărţile Noului Testament se şi numesc ambele sărbători ca una singură (Mt. 26, 17 ; Lc. 22, 1), pe când Legea mozaică le tratează ca sărbători diferite"*[10].

---

[5] Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan şi Diac. Prof. Dr. Emilian Corniţescu, *Arheologie biblică*, Bucureşti, 1994, p. 314.

[6] Dr. Vasile Tarnavschi, *Arheologie Biblică*, Cernăuţi, 1930, p. 641, 644.

[7] *Ibidem*.

[8] M. J. Lagrange, *Evangile selon Matthieu*, Paris, 1927, p. 495.

[9] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul şi ziua morţii Domnului nostru Iisus Hristos*, Cernăuţi, 1925, p. 54.

[10] Isidor Onciul, *Manual de Arheologie biblică*, Cernăuţi, 1884, p. 507.

Dar, când începea şi când se încheia o zi? Dacă în lumea greacă, sau romană ziua începea şi se sfârşea la miezul nopţii[11], pentru lumea iudaică ea începea o dată cu apusul soarelui şi ţinea până la următorul apus. Deci şi ziua de Paşti trebuia să înceapă seara, imediat după apusul soarelui, adică în seara zilei de 14 nisan, după cum prevedea Legea (Ieş. 12, 6.8 ; Lev. 23, 5; Num. 9, 3 ; Deut. 16, 6).Însă, pentru păgâni, ziua de 14 nisan începuse cu aproximativ 18-19 ore mai înainte şi astfel dacă pentru unii ca aceştia ziua de 14 nisan putea fi considerată „prima zi a sărbătorii", pentru evrei sărbătoarea începea numai în seara zilei de 14 nisan, după apusul soarelui[12]. Deci, în Sfânta Scriptură, Paştile este *„prima zi a Azimelor"*[13].

Din Evangheliile sinoptice reiese că discuţia cu privire la pregătirile de Paşti se petrece în Betania, fiind provocată de ucenici, care se mirară oarecum de neglijarea pregătirilor gospodăreşti în vederea Praznicului celui Mare[14]. Mântuitorul alege pe doi dintre ei – pe Ioan şi Petru (Lc. 22, 8) – şi îi trimite în Ierusalim, spunând că vor fi aşteptaţi de un tânăr purtând un urcior cu apă (Mc. 14, 13), care-i va conduce într-un foişor gata pregătit pentru festivitate (Mc. 14, 15 ; Lc. 22, 12). Acolo cei doi ucenici vor face ultimele pregătiri în vederea mesei, conformându-se întru totul instrucţiunilor primite de la Domnul şi păstrând secretul acelui loc, ca să asigure liniştea Cinei şi să preîntâmpine întreruperea ei de către cei ce voiau să-L prindă[15].

Pentru a fi şi mai explicit, Sf. Marcu spune că de fapt aceste pregătiri au avut loc când iudeii „jertfeau Paştile" (adică jertfeau mieii la templu) - (Mc. 14, 12), adevăr confirmat şi de Luca: *„când trebuia să se jertfească Paştile"* (Lc. 22, 7). Aşadar, Marcu ţine să accentueze obiceiul iudeilor de a sacrifica mielul pascal încă în cursul zilei întâi a Azimelor, iar Luca ţine să arate că sacrificarea mielului pascal era chiar obligatorie[16].

În Faptele Apostolilor, Sf. Luca spune că Irod (Agripa I) a prins pe Petru în *„zilele Azimelor şi bătându-l, l-a aruncat în închisoare, voind ca după Paşti să-l prezinte în faţa poporului"* (Fapte 12, 3 – 4), cuvinte din care se desprinde obiceiul de a cuprinde în zilele Azimelor şi Paştile, care urmează a se serba în cursul lor[17]. Dacă în timpul lui Moise se făcea distincţie clară între ziua pascală (14 nisan) şi celelalte şapte zile ale Azimelor, în timpul Mântuitorului distincţia era practic inexistentă, sau cel puţin insesizabilă, sărbătoarea Azimelor (sau „zilele Azimelor") ţinând opt zile[18].

[11] *Dictionnairé de la Bible*, premiere partie, tome douxieme, Paris, 1926, col. 409.

[12] M.J. Lagrange, *op. cit.*, p. 495.

[13] Dr. Vasile Tarnavschi, *op. cit.*, p. 642.

[14] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Patimile Mântuitorului după Sfintele Evanghelii, în* „Studii Teologice", anul 5 (1953), nr. 1-2, p. 79.

[15] *Ibidem.*

[16] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 55.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

Această concluzie este confirmată şi de istoricul iudeu Iosif Flaviu. El spune că în amintirea lipsei de alimente cu ocazia ieşirii din Egipt, iudeii (încă şi astăzi) *„serbează timp de opt zile sărbătoarea aşa numită a Azimelor"*[19] şi ne arată precis că adaosul unei zile de azime se făcea nu la sfârşitul, ci înaintea celor şapte zile rânduite de Moise[20]. Adaosul acestei zile nu constituie o derogare propriu-zisă de la principiile Legii, deoarece în această primă zi nu se mâncau azime, ci doar se făceau pregătirile pentru Paşti[21]. Acelaşi istoric, vorbind despre suirea pe tron a lui Hischia, spune că acest rege a invitat tot poporul să participe la sărbătoarea Paştilor: *„Iar dacă a sosit ziua Azimelor, ei au adus mai întâi sacrificiul pascal şi apoi alte sacrificii timp de 7 zile, una după alta..."*[22].

Din aceste texte, se vede clar că Iosif Flaviu număra la sărbătoarea Azimelor şi ziua când se aducea sacrificiul pascal[23]. Ziua de Paşti (14 nisan) este socotită, aşadar, la zilele Azimelor [24].

Tot Iosif Flaviu ne mai dă o altă informaţie din care se vede că ziua de Paşti (14 nisan) este socotită „ziua Azimelor": *„Şi sosind ziua Azimelor în a 14- a zi a lunii Xanticus (denumirea macedoneană a lunii nisan), în care iudeii cred a fi scăpat mai întâi din Egipt, aderenţii lui Eleazar, deschizând puţin porţile, au lăsat să intre înlăuntru pe aceia din popor care veniseră să se închine"*[25].

Astfel, expresia *„prima zi a Azimelor"*, sau *„ziua în care trebuia înjunghiat mielul"* nu trebuie înţeleasă ca ultimele ore ale lui 14 nisan, ci toată această zi, care începea din seara precedentă, după apusul soarelui (în jurul orelor 6-7 p.m.)[26]. Imediat ce începea această zi, se aprindea în casă lampa care făcea o lumină obscură şi se îndepărta orice fărâmă de dospitură, iar în următoarele ore ale aceleiaşi zile, după maniera iudaică de a număra, se înjunghia mielul[27]. Îndepărtarea pâinii dospite şi înjunghierea mielului reprezentau pregătiri pentru Paşti.

Prin urmare, prin „ziua cea dintâi a Azimelor" şi „ziua în care trebuia să se jertfească mielul de Paşti" (Mt. 26, 17 ;Mc. 14, 2 ; Lc. 22, 7) sinopticii înţeleg *ajunul Paştelui*, adică 14 nisan, zi numită de Sf. Marcu *παρασκευή; ὁ ἐστίν προσάββατον* = vineri, înaintea sâmbetei (Mc. 15, 42)[28]. Din punct de vedere

[19] Iosif Flaviu, *Antichităţile iudaice*, II, 15, 1, în Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 57.

[20] Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, V, 3,1, în Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 57.

[21] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii – dovădă pentru folosirea pâinii dospite la Sf. Euharistie*, în *Studii Teologice*, anul 3 (1951), nr.9-10, p. 557.

[22] Iosif Flaviu, *Antichităţile iudaice*, IX, 13,3, în Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul*..., p. 58.

[23] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 56.

[24] *Ibidem.*

[25] Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, V, 3, 1, în Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 56.

[26] *Dictionnaire*..., col. 410.

[27] *Ibidem.*

[28] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii*..., p.554.

iudaic, această zi începea cu seara de 13 nisan şi se încheia cu seara zilei de 14 nisan. Era o zi dedicată pregătirilor pentru serbarea pascală[29].

Dacă am admite că Cina a fost ţinută în seara de 14/15 nisan (noaptea pascală), atunci sinopticii n-ar fi putut spune că a fost ziua în care *„se înjunghia Paştile"*, căci mielul trebuia înjunghiat până în după-amiaza lui 14 nisan[30]. De aceea se poate spune că Cina cea de Taină a avut loc în seara zilei de 13/14 nisan.

Evangheliştii Matei şi Marcu spun că Iisus a venit cu ucenicii Săi „seara" pentru a sărbători Cina (Mt. 26, 20 ; Mc. 14, 17), Cină care s-a prelungit până noaptea, târziu (Mt. 26, 34 ; Mc. 14, 30 ; Lc. 22, 34, In. 18, 3)[31]. Acest adevăr este confirmat şi de Sf. Apostol Pavel în Epistola I Corinteni: *„Că Domnul Iisus, **în noaptea în care a fost vândut,** a luat pâine..."* (I Cor. 11, 23 b). Aparent, Sf. Pavel nu cunoşte un alt mod de a data Cina cea de Taină decât „în noaptea în care a fost vândut"[32]. Acesta este un adevăr incontestabil, deoarece toţi evangheliştii sunt de acord că, după Cină şi după rugăciunea din Grădina Ghetsimani, Mântuitorul a fost prins şi arestat prin trădarea lui Iuda (Mt. 26, 47-50 şi loc. par.). „Noaptea" la care se referă Sf. Pavel este cea de dinainte de răstignire, când evangheliştii sinoptici relatează că Iisus a luat cina cu ucenicii Săi[33]. Dacă am admite că această „noapte" este identică cu noaptea Pascală, ar trebui să tragem concluzia că răstignirea Domnului a avut loc în ziua de Paşti, ceea ce este cu totul exclus.

Aşadar, putem spune că, după evangheliştii sinoptici care folosesc maniera greacă sau romană în calcularea zilelor, Cina cea de Taină a avut loc în seara de 13/14 nisan, adică în ziua când evreii făceau ultimele pregătiri pentru noaptea pascală (14/15 nisan) şi „zilele Azimelor".

2. ZIUA CINEI DUPĂ SF. EVANGHELIST IOAN

Sf. Evanghelist Ioan, vorbind despre aceeaşi Cină, spune că a avut loc „înainte de sărbătoarea Paştilor" (In. 13, 1). Ne putem întreba: Sf. Ioan îi completează pe sinoptici, sau îi contrazice? Cum trebuie să înţelegem cuvintele lui?

În general între Evangheliile sinoptice şi Evanghelia a IV-a există numeroase asemănări, dar şi o seamă de deosebiri care, pe alocuri, dau naştere la adevărate controverse teologice[34], precum este cazul de faţă. Deosebirea dintre Ioan şi precursorii lui a fost sesizată încă în Biserica primară, care o explica prin intenţia

---

[29] *Ibidem*, p. 557.

[30] *Dictionnaire...*, col. 410.

[31] Joachim Jeramias, *op. cit.*, p. 16, 19.

[32] *The Interpreter's Bible*, vol. X, Abingdon Nashville, 1980, p. 136.

[33] C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, A&Black, London 1992, p. 266.

[34] *Studiul Noului Testament, pentru Institutele Teologice*, Bucureşti, 1983, p. 108.

autorului ei de a completa scrierile celor dintâi, atât din punct de vedere material, cât şi interpretativ[35]. Sf. Ioan Gură de Aur şi Fericitul Augustin privesc Evanghelia a IV-a ca o întregire a sinopticelor[36].

Sf. Ioan, cunoscând bine celelalte trei Evanghelii, de foarte multe ori aduce lămuriri şi completări, fără a mai repeta ceea ce se ştia deja, ca în situaţia Paştilor. El scrie Evanghelia după dărâmarea Ierusalimului din anul 70, pe când evangheliştii sinoptici scriau înainte de această dată – când încă erau în vigoare toate uzanţele de veacuri ale iudeilor, între care şi aceea că ziua de 14 nisan era considerată „prima zi a Azimelor"[37], după cum am arătat în capitolul anterior. În urma catastrofei din anul 70, sub dărâmăturile templului s-au îngropat atât cultul cât şi uzanţele privitoare la cult: de acum înainte, ziua de 14 nisan rămâne „ziua de Paşti", pe când perioada 15-21 nisan este considerată „zilele Azimelor", după cum prevedea Legea mozaică[38].

În felul acesta, prin expresia „înainte de sărbătoarea Paştilor" (In. 13, 1) nu putem înţelege decât ziua de dinainte de Paşti (13/14 nisan) ; ziua de pregătire pentru Paşti sau, după cum spuneau sinopticii *„ziua întâi a Azimelor"*. Având în vedere că după anul 70 se revine la formula iniţială din timpul lui Moise: Paşti şi zilele Azimelor, se revine şi la modul de calcul al zilelor, după tradiţia iudaică[39]. Fiind vorba de o Cină (In. 13, 2), aceasta nu a putut avea loc decât seara, dar nu în seara pascală, ci mai înainte cu 24 de ore, adică în seara zilei de Joi, 13 nisan[40].

Dacă Cina ar fi avut loc în seara de 14/15 nisan era inexplicabil ca Sf. Ioan să folosească expresia „înainte de sărbătoarea Paştilor" (In. 13, 1).Că Ioan nu foloseşte maniera greacă sau romană în calcularea zilelor, ci pe cea iudaică, reiese si din Ioan 19, 31 unde se spune că ziua de sâmbătă începea vineri seara[41]. Mai mult decât atât, tot Sf. Ioan spune că a doua zi dimineaţa membrii sinedriului nu au vrut să intre în pretoriu *„ca să nu se spurce"*, căci urmau *„să mănânce Paştile"* (In. 18, 28), ceea ce însemna că sărbătoarea era aproape, dar nu sosise încă. Acelaşi evanghelist reţine că Iisus a fost condamnat *„în ziua pregătirii Paştilor"* (In. 19,14) şi că a fost răstignit în aceeaşi zi (In. 19, 31. 42), adevăr confirmat şi de I Cor. 5, 7.

Ziua de vineri fusese o zi obişnuită de lucru, dar ziua care urma, începând cu apusul soarelui *„era mare"* (In. 19,31) pentru că erau Paştile[42].

Prin urmare, Sf. Ioan este în deplină concordanţă cu evangheliştii sinoptici în ceea ce priveşte ziua în care a avut loc Cina cea de Taină: spunând că a fost ţinută

---

[35] *Ibidem*, p. 109.
[36] Ibidem.
[37] Dr.Vasile Gheorghiu, *Anul...*, p. 59.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, p. 60.
[40] Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Patimile...*, p. 79.
[41] *Dictionnaire...*, col. 410.
[42] Dr. Iuliu Olariu, *Evanghelia după Ioan – explicată*, Caransebeş, 1897, p. 207

„înainte de sărbătoarea Paştilor" (In. 13, 1) era în deplin acord cu sinopticii, care spun că s-a ţinut în „ziua întâi a Azimelor", adică în seara de Joi 13/14 nisan. Ziua de Vineri, numită de Marcu „ziua care este înaintea sâmbetei" (Mc. 15, 42) este caracterizată de toţi evangheliştii atât „ziua de pregătire (*παρασκευή*)" (Mt. 27, 62; Mc. 15, 42 ; Lc. 23,54; In. 19, 31), cât şi *„ziua de pregătire pentru Paşti παρασκευή τοῦ πάσχα*)" (In. 19, 14), sau *„ziua de pregătire a iudeilor"* (Lc. 23, 54; In. 19, 42)[43].

În condiţiile în care toţi evangheliştii sunt de acord că moartea Domnului a avut loc într-o zi de vineri, cf. Mt. 27, 62; Mc. 15, 42; Lc. 23, 54; In. 19, 31. 42, înseamnă că Cina a avut loc Joi seara, 13/14 nisan. În sprijinul acestui adevăr mai vine şi o altă idee:

Domnul a fost răstignit pe când era procurator Ponţiu Pilat, deci între anii 26-30[44]. Ştiind că răstignirea şi moartea Mântuitorului s-au întâmplat într-o zi de vineri, avem de ales între trei ani în care ziua de 14 nisan a căzut vinerea: anume anii 27, 30 şi 33[45].

Deoarece activitatea Domnului a început cândva între anii 26-28 şi a durat cu siguranţă mai mult de doi ani, dar cu aceeaşi siguranţă mai puţin de patru ani, moartea Sa n-a putut avea loc nici în anul 27, nici în anul 33[46]. Concluzia este clară: Mântuitorul a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat în ziua de Vineri, 14 nisan, anul 30, iar Cina cea de Taină a avut loc în seara lui 13 nisan, *„înainte de sărbătoarea Paştilor"* (In. 13, 1), în *„ziua întâi a Azimelor"* (Mt. 26, 17).

În anul 30 al erei creştine, anul morţii Domnului, ziua de 1 Nisan cădea pe ziua de 25 martie a calendarul iulian, iar ziua de 14 nisan cădea pe ziua de Vineri, 7 Aprilie[47]. Astfel, Sf. Atanasie cel Mare spune că *„Domnul a săvârşit predarea Sfintelor Taine în ziua a cincea (Joi) la ora şapte din noapte, căci în noaptea de Joi spre Vineri luna trecea în faza ei de lună plină... Cărturarii stăteau şi urmăreau acest proces astral şi, în clipa în care acesta era încheiat, dădeau semn bătând într-un potir, după care preotul trâmbiţa că sunt Paştile Domnului"*[48].

Se pare că primii creştini, la 13 nisan sau în Joia dinaintea Duminicii Învierii, comemorau Cina cea de Taină, care consta într-o masă rituală, însoţită de săvârşirea Sf. Euharistii[49]. Deoarece marea majoritate provenea din rândul

---

[43] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul ...*, p. 74, 75

[44] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Cronologia vieţii Mântuitorului*, în foaia «Iisus Biruitorul», anul 6 (1995), nr. 12, p. 3.

[45] Joachim Jeremias, *op. cit.*, p.39.

[46] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Cronologia...*.

[47] Sf. Atanasie, *Despre azime*, trad. de Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, în rev. «Candela», 1924, p. 302.

[48] *Ibidem*, p. 300 - 302

[49] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală*, Bucureşti, 1985, p. 214

evreilor, această celebrare a Cinei se substituia vechii mese pascale evreieşti din seara zilei de 14 nisan[50].

Prin urmare, Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli nu au putut serba Joi seara un Paşte iudaic, căci această sărbătoare începea a fi prăznuită abia Vineri seara (14/15 nisan). Din aceste motive, Cina cea de Taină *nu poate fi considerată un Paşte iudaic.*

3. RITUALUL MESEI PASCALE ŞI RITUALUL CINEI CELEI DE TAINĂ

Dacă din punctul de vedere al calendarului şi al zilei în care a avut loc, Cina cea de Taină nu poate fi considerată o cină pascală, ne putem întreba dacă nu cumva, totuşi, din punctul de vedere al ritualului ar putea fi considerată un Paşte iudaic.

Teologii sunt de acord că, la evrei, în ceea ce priveşte modul de prăznuire al Paştilor au existat trei etape principale, în funcţie de contextul istoric în care s-a aflat poporul ales în diferitele momente ale existenţei sale[51]. De bună seamă că, în esenţa sa, ritualul a rămas mereu acelaşi în toate cele trei etape, dar cu anumite elemente specifice care ţineau de contextul istoric în care se prăznuiau Paştile.

În ceea ce priveşte modul de prăznuire din timpul Mântuitorului, se poate spune că era cel de după exilul Babilonic, însă cu o profundă influenţă rabinică[52]. Din păcate, textele biblice referitoare la această prăznuire lipsesc, iar teologii s-au orientat după tradiţia rabinică fixată mai ales în capitolul Pesachim din Mişna iudaică[53].

Astfel, în primele ore ale zilei de 14 nisan (adică în seara de 13 nisan), tatăl familiei cerceta casa unde urma să aibe loc masa, ca nu cumva să mai existe ceva dospit[54].

Dimineaţa, femeile pregăteau Azimele fără sare şi fără ulei, iar în jurul orei 10 se mânca pentru ultima dată pâine dospită[55]. Apoi, se înjunghia mielul pascal la templu (Ieş.12, 6).

Seara, după apusul soarelui, avea loc cina pascală. Toţi cei care participau la masă îşi spălau mâinile, după care tatăl familiei binecuvânta primul pahar cu vin, pe care îl beau apoi ceilalţi, stând jos[56]. După aceasta, tatăl îşi mai spăla o dată mâinile, binecuvânta mâncările şi, împreună cu ceilalţi, consuma ierburile amare pe care le

---

[50] *Ibidem.*

[51] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan şi Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *Arheologie...*, p. 315.

[52] *Ibidem*, p. 316.

[53] R. de Vàux, *Les institutions de L' ancien Testament*, Paris, 1991, p. 383.

[54] *Dictionnaire ...*, col. 2098.

[55] *Ibidem.*

[56] Isidor Onciul, *Manual de Arheologie Biblică*, Cernăuţi, 1884, p. 506.

înmuia în *haroset* (salată de fructe)[57]. În acest timp, se citea din Scriptură episodul ieşirii evreilor din Egipt şi se umplea al doilea pahar cu vin, cântându-se prima parte a „imnului mare" (*hallel haggadol*)[58]. Se bea al doilea pahar cu vin. Pentru a treia oară, tatăl îşi spăla mâinile, apoi binecuvânta azimele şi mielul pascal, din care mâncau toţi cei prezenţi[59]. Acum avea loc ospăţul pascal propriu-zis.

De remarcat este faptul că tatăl frângea una dintre azime în două: o parte (*aphicoman*) era păstrată până la finalul cinei, fiind destinată săracilor şi călătorilor (cf. Deut. 16, 11-12), iar cealaltă parte era mâncată de el însuşi[60]. Celelalte azime erau împărţite celor din casă.

După masă, tatăl îşi spăla mâinile şi binecuvânta al treilea pahar cu vin (numit *„paharul binecuvântării"*), care era băut de toţi cei prezenţi, în timp ce se cânta a doua parte a „imnului cel mare" (Ps. 115-118)[61]. Acest pahar marca finalul cinei[62].

*

Sfinţii evanghelişti, cu mici diferenţe între ei, descriu Cina cea de Taină în felul următor: *„Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine şi binecuvântând, a frânt şi, dând ucenicilor, a zis: Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul Meu. Şi luând paharul şi mulţumind, le-a dat, zicând: Beţi dintru acesta toţi, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor. Şi vă spun vouă că nu voi mai bea de acum din acest rod al viţei până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în împărăţia Tatălui Meu. Şi după ce au cântat laude, au ieşit la Muntele Măslinilor"* (Mt. 26, 26-30; Mc. 14, 22-25; Lc. 22, 17-20. 39).

*

Comparând ritualul iudaic cu ceea ce ne spun Sf. Evanghelişti în legătură cu desfăşurarea Cinei, observăm că nu există prea multe elemente comune. Aceasta s-ar putea constata şi dacă am socoti că ritualul cinei din timpul Mântuitorului ar fi fost mai redus decât cel prezentat (elementele principale trebuiau păstrate).

Este adevărat, Apostolii Petru şi Ioan (Lc. 22, 8) „au pregătit Paştile" (cf. Mt. 26, 20; Mc. 14, 17; Lc. 22, 13) după indicaţiile Mântuitorului, însă aceasta nu înseamnă că Cina care a avut loc în cursul acelei seri a fost o cină pascală. Paştile începeau în seara de 14/15 nisan, pe când Cina se ţine cu 24 de ore mai înainte.

---

[57] Prof. Dr. N. Uspenski, *Cina cea de Taină şi Trapeza Domnului*, trad. de Ion V. Georgescu în „Mitropolia Banatului", anul 19 (1969), nr. 4-6, p. 209.

[58] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan şi Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *Arheologie...*, p. 316.

[59] Isidor Onciul, *op. cit.* p. 507.

[60] Prof. Dr. N. Uspenski, *art. cit.*, p. 210.

[61] Pr. Prof. Dr. D. Abrudan şi Diac. Prof. Dr. E. Corniţescu, *Arheologie...*, p. 316.

[62] *Dictionnaire...*, col. 415.

Evangheliile spun că: *făcându-se seară, s-a așezat la masă cu cei doisprezece ucenici"* (Mt. 26, 20; Mc. 14, 18), sau *„când a venit ceasul, s-a așezat la masă, și Apostolii împreună cu El"* (Lc. 22, 14). Sf. Ioan este mai exact, spunând: *„Și făcându-se Cină (δείπνου γινομένου)"* (In. 13, 2). Autorul Evangheliei a patra folosește substantivul τό δέίπνον,-ου, care desemnează „repaosul principal de seară; masa iudaică de seară; cină; dineu"[63]. El este în deplin acord atât cu Sf. Luca, cel care spune că Iisus a luat paharul *„după ce au cinat (μετὰ τὸ δειπνῆσαι)"* (Lc. 22, 20), cât și cu Sf. Pavel, care zice: *„asemeni și paharul, după Cină (μετὰ τὸ δειπνῆσαι)..."* (I Cor. 11, 25). Nici unul dintre evangheliști nu spune că Iisus și apostolii s-au așezat la masă pentru a mânca Paștile (φάγω πάσχα). De altfel, evangheliștii rețin că Iisus *„S-a așezat (ἀνέ πεσεν) la masă"* și, împreună cu El, Apostolii, adică stăteau culcați pe o parte, după model oriental[64], pe când Legea prevedea ca această masă să se ia având „coapsele încinse, încălțămintea în picioare și toiegele în mâini" (Ieșire 12,11), adică stând în picioare și pregătiți ca de drum.

În al doilea rând, nici unul dintre cei patru evangheliști nu amintesc și nici nu lasă să se înțeleagă faptul că, la Cină, s-au consumat mâncările specifice pentru noaptea pascală (adică: miel, azime, ierburi amare și salată de fructe), sau că Cina s-a desfășurat după ritualul iudaic. Rabinul Gamaliel spune că „Cel care nu amintește cele trei lucruri la Paști: mielul pascal, pâinea nedospită și ierburile amare, acela nu și-a împlinit obligația[65].Mai mult decât atât, fiecare element trebuia să fie explicat (interpretat) în noaptea pascală, deoarece „în fiecare generație trebuie să fie un om care să se privească pe sine ca și când ar ieși din Egipt"[66]. Cel care nu respecta porunca privind consumarea mielului pascal, era omorât cu pietre (Ieșire 12,4; Numeri 9,13).

La Cină, în loc să se mănânce azime (αζῆμα), se mănâncă pâine dospită (ἄ ρτος), cf. Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19. Ori, cel ce ar fi îndrăznit să mănânce pâine dospită în perioada 14 (după ora 10) – 21 nisan era ucis (Ieșire 12, 15.17). La Paști, azima se rupea mai întâi, apoi se binecuvânta, pe când la Cina cea de Taină procedeul este invers: *„binecuvântând, a frânt"* (Mt. 26, 26;Mc. 14, 22 ;Lc. 22, 19)[67]. După frângere, Mântuitorul a împărțit pâinea celor 12 Apostoli: *„a frânt și a dat lor"* (Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19), pe când în noaptea pascală, din azima care se frângea, la început mânca numai tatăl și abia după Cină, cea de a doua parte, era mâncată de ceilalți. Sf. Atanasie cel Mare spune că: *„Domnul a*

---

[63] A. Bailly, *Dictionnaire Grec – Francais*, Edition revue par L. Sechan et P. Chantraine, Professeurs a la Faculte de Lettres de Paris, Hachette – Paris, p. 440.

[64] *Ibidem*, p. 135.

[65] Joachim Jeremias, op. cit., p. 56.

[66] *Ibidem*, p. 57.

[67] *Ibidem*, p. 68.

oferit pâine dospită şi nu azimă pentru a arăta că El a avut trup deplin, luat din Sf. Fecioară; corp însufleţit şi înzestrat cu raţiune... Azima făcută numai din aluat este pâine moartă şi nu este pâine care are viaţă, deoarece aluatul dospit este acela care dă frământăturii viaţă şi consistenţă, precum sufletul dă viaţă trupului, iar sarea tărie sufletului"[68].

Dacă, la cina pascală, paharul cu vin era umplut de patru ori, la Cina cea de Taină se aminteşte de un singur pahar, luat însă *„după Cină"* (Lc. 22, 20; I Cor. 11, 25), adică după ce au mâncat. Acest pahar poate fi asimilat cu „paharul binecuvântării" (al treilea) şi nimic mai mult. De altfel, paharul cu vin putea fi consumat la orice cină, încheind masa, el numindu-se tot „paharul binecuvântării"[69]. Pe lângă acestea, se pare că în timpul Mântuitorului, la masa pascală, se foloseau vase (pahare) individuale, pe când la Cină toţi cei prezenţi au băut din acelaşi vas: *„beţi dintru acesta toţi"* (Mt. 26, 27)[70].

Din relatările evanghelice lipsesc informaţii cu privire la textele biblice care trebuiau citite în timpul mesei, sau referitoare la cântarea psalmilor din timpul mesei. Abia după Cină ei „au cântat laude" (Mt. 26, 30; Mc. 14, 26), în semn de mulţumire adusă lui Dumnezeu.

Prin urmare, putem afirma că Cina cea de Taină *nu* s-a desfăşurat după ritualul iudaic fixat de Moise, „cizelat" de rabini şi urmat de toţi evreii. Ne putem întreba: oare şi-ar fi permis Mântuitorul şi Sf. Apostoli să încalce Legea într-o asemenea măsură fiind vorba de cea mai mare sărbătoare iudaică? Răspunsul este categoric negativ, gândindu-ne că însuşi Mântuitorul a spus: *„Să nu socotiţi că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc"* (Mt. 5, 17). În felul acesta, am putea să ne gândim la o „plinire" (desăvârşire) a Legii şi în ceea ce priveşte sărbătoarea Paştilor.

Este imposibil ca, cel puţin evangheliştii Matei şi Ioan care au participat la Cină în calitate de apostoli, să nu fi prezentat ritualul cu mai multe amănunte în cazul că ar fi fost vorba de o cină pascală iudaică. Era prea important momentul pe care îl trăiau atunci pentru a-l descrie sumar şi aceasta cu atât mai mult cu cât au primit porunca: *„Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea"* (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24-25).

Mai mult decât atât, Sf. Ioan nu aminteşte nimic despre instituirea Sfintei Împărtăşanii, considerând că lucrurile erau complete şi clare în Evangheliile sinoptice[71]. El adaugă ceea ce lipsea la sinoptici: episodul spălării picioarelor, care a avut loc înainte de Cină, Marea Cuvântare de despărţire şi Rugăciunea arhierească (In. 13-17), momente ce întregesc imaginea desfăşurării Cinei. Prezentarea

[68] Sf. Atanasie, *Despre...*, p. 301.
[69] Joachim Jeremias, *op. cit.*, p. 53.
[70] *Ibidem*, p. 68.
[71] Diac. Prof. N. Nicolaescu, *Patimile...*, p. 85.

episodului spălării picioarelor este un argument în plus adus ideii că Cina nu a fost un Paşte iudaic. Sf. Atanasie spune: *„Spălarea Picioarelor ne arată clar că Cina Domnului nu are loc în zi de sărbătoare, pentru că ea ar fi fost o gravă violare a sfinţeniei zilei de sărbătoare"* [72].

*

Aşadar, putem spune că *Cina cea de taină nu a fost o cină pascală, deoarece ritualul nu a fost identic cu o astfel de cină.* Toate elementele pe care ni le prezintă Sfintele Evanghelii ne indică faptul că, de fapt, ultima Cină luată de Mântuitorul cu Sfinţii Apostoli s-a desfăşurat după un alt fel de ritual, cel mai probabil după ritualul unei cine obişnuite, care se putea lua în orice seară, ritual bine cunoscut oricărui evreu. O astfel de masă avea două elemente principale: la început, frângerea pâinii şi, la sfârşit, binecuvântarea vinului-la binecuvântarea după masă (*birkhat ha-mazon*)[73].

Potrivit unor studii amănunţite realizate de teologi apuseni, precum Starck, Hermann, Billerbeck, Berger Klaus, sau Klinghardt Matthias[74], o masă de seară iudaică obişnuită din timpul Mântuitorului avea următoarea structură:

1. Pregătirea cinei: un slujitor aduce apă cu care participanţii îşi spală mâna dreaptă, iar după aceea fiecare rosteşte pentru sine o binecuvântare asupra unui pahar cu vin ;

2. Cina (*mazon*) este servită într-o cameră aparte (*triklinion*), fiecare participant stând pe perne, jos, în jurul mesei, într-o ordine stabilită. După ce alimentele au fost aduse şi invitaţii şi-au spălat mâinile, gazda ia în mâini pâinea, o binecuvintează, apoi o frânge şi o dă celor din jur. Gazda mănâncă mai întâi din ea, apoi întinde mâna şi gustă cu o bucată de pâine unul din alimentele puse pe masă. În timpul cinei, se pot consuma mai multe pahare cu vin: primul este binecuvântat de către gazdă, iar celelalte sunt binecuvântate de fiecare în parte. La sfârşitul cinei, urmează rugăciunea de mulţumire: după fiecare masă, gazda ia în mână un pahar cu vin (paharul binecuvântării) şi rosteşte binecuvântarea după cină (*birkat ha-mazon*);

3. Încheierea cinei: după rugăciune, se serveşte vin şi pot avea loc discuţii, iar la sfârşit pot fi cântate cântece de laudă (*epikomion*)[75].

Analizând ritualul Cinei celei de Taină, putem spune că el se suprapune celui prezentat:

---

[72] Sf. Atanasie, *Despre...*, p. 300.

[73] Asist. drd. Ciprian Streza, *Originea anaforalei euharistice*, în „Revista Teologică", anul 8 (80), nr. 4, 1998, p. 118.

[74] Lucrările pe această temă ale teologilor indicaţi au fost studiate de Asist. Drd. Ciprian Streza, iar concluziile au fost prezentate în *art. cit.*, p. 109-110.

[75] Asist. Drd. Ciprian Streza, *art. cit.*, p.110.

a) reamintim folosirea termenului τὸ δεῖπνον,-ου, care desemnează masa de seară obişnuită, cina (Lc. 22, 20; In.13,2; I Cor. 11,25);

b)presupunem că, mai întâi, toţi participanţii şi-au spălat mâinile înainte de masă, potrivit obiceiului iudaic[76] şi, mai mult decât atât, Mântuitorul „*S-a sculat de la cină*" (In. 13, 4) şi a spălat picioarele Apostolilor (In 13, 4-5), ca semn al deplinei Sale smerenii şi un exemplu în ceea ce priveşte adevărata slujire (In.13,12-17);

c) participanţii la Cină stăteau culcaţi pe o parte, nu în picioare, aşa explicându-se faptul că, în timpul mesei „*era rezemat la pieptul lui Iisus unul dintre ucenicii Lui, pe care-l iubea Iisus... şi căzând acela astfel la pieptul lui Iisus, I-a zis: Doamne, cine este (cel care Te va vinde* – n. n.*)?*" (In. 13, 23.25);

d) prezenţa la masă a pâinii dospite (λάυων ἄρτόν), care a fost binecuvântată, frântă şi împărţită de către Mântuitorul, căci „*binecuvântând (εὐλογήσας) a frânt şi a dat lor*" (Mt. 26, 26; Mc. 14, 22), sau „*mulţumind εὐχαριστήσας), a frânt şi le-a dat lor*" (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24) – (binecuvântarea cuprindea de fapt o mulţumire adusă lui Dumnezeu);

e) prezenţa paharului cu vin sau, mai exact, a „*paharului binecuvântării*" (I Cor.10,16), cel de la finalul cinei. Acest pahar a fost binecuvântat şi oferit celor din jur: „*luând paharul şi mulţumind* (era vorba de o binecuvântare prin care se mulţumea lui Dumnezeu pentru toate bunătăţile dăruite[77]) *le-a dat lor...* " (Mt. 26, 27; Mc. 14, 23), însă acest pahar a fost luat abia „după Cină" (Lc.22, 20; I Cor. 11, 25) ;

f) discuţiile de după Cină – prezentate pe larg de Sf. Ioan, sub forma „*Cuvântării de despărţire*" şi a „*Rugăciunii arhiereşti*" (In. 13-17);

g)cântarea de laudă finală, care a încheiat Cina în mod deplin: „*Şi după ce au cântat laude, au ieşit la Muntele Măslinilor*" (Mt. 26, 30; Mc. 14, 26; Lc. 22, 39).

Este adevărat, Sfinţii Evanghelişti nu prezintă mai multe amănunte referitoare la desfăşurarea ultimei Cine, însă oferă toate elementele care ne îndreptăţesc să spunem că *ea s-a desfăşurat după ritualul unei mese obişnuite de seară,* bine cunoscut oricărui evreu.

În sprijinul acestei idei vine şi un alt fapt consemnat de Sf. Evanghelist Luca, referitor la arătarea Mântuitorului Celui Înviat lui Luca şi Cleopa, când „*spre seară... a intrat să rămână cu ei*" (Lc. 24, 29): „*şi, când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat şi, frângând, le-a dat lor...* " (Lc. 24, 30). După cum se exprimă aici autorul, cei trei s-au aşezat la masă pentru cină, iar gestul Mântuitorului care „luând pâinea, a binecuvântat şi, frângând, le-a dat lor" apare ca fiind deosebit de firesc. Aşa procedau toţi evreii (bărbaţii care prezidau

---

[76] *Ibidem*, p. 123.

[77] *Ibidem*, p. 109.

masa) la o cină obişnuită. Pentru Luca şi Cleopa, până în acest moment, nimic nu a fost neobişnuit. Abia după aceea *„li s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut; şi El S-a făcut nevăzut de ei"* (Lc. 24, 31).

De acea, Sf. Evanghelişti nu reţin alte amănunte legate de Cina cea de Taină, ci numai noutatea: interpretarea pe care o dă Mântuitorul pâinii şi vinului: *„Acesta este Trupul Meu... Acesta este Sângele Meu..."* (Mt. 26, 26 – 28 şi loc. par.).

Cu siguranţă, în acele momente Sfinţii Apostoli nu au înţeles prea mult din cuvintele Domnului, ci numai în urma Învierii au realizat că atunci Mântuitorul întemeiase jertfa Legii celei Noi, jertfa nesângeroasă, Sfânta Euharistie, pe care Biserica o va aduce necontenit lui Dumnezeu.

Cercetările biblice şi liturgice din ultimele decenii au demonstrat că, la Cina cea de Taină, instituind Euharistia, Hristos a împlinit un rit iudaic preexistent, sacramentalizând obiceiul iudaic străvechi al meselor familiale şi comunitare, conferindu-i însă o semnificaţie şi realitate complet nouă[78]. Astfel, Mântuitorul imprimă unei cine obişnuite un profund caracter religios.

Prin urmare, acest rit iudaic specific meselor obişnuite de seară, sau de sabat şi sărbătoare – o adevărată liturghie familială – a reprezentat structura rituală a Cinei celei de Taină[79]. Faptul că Mântuitorul nu a legat instituirea Euharistiei de nici un amănunt specific cinei pascale, ci ea se grefează pe elementele comune oricărei cine iudaice, a permis celebrarea Sfintei Euharistii nu doar o singură dată în an, ci în mod permanent, după necesităţile comunităţii[80]. Ceea ce a făcut Mântuitorul la Cina cea de Taină nu a fost decât investirea cu o nouă semnificaţie a două acte ale „liturghiei" familiale iudaice, acte de care El era sigur că ucenicii le vor împlini cu regularitate şi după Înălţarea Sa, căci ele aparţineau existenţei cotidiene[81].

4. ALTE ARGUMENTE BIBLICE CARE SUSŢIN ADEVĂRUL CĂ CINA CEA DE TAINĂ NU A FOST O PRĂZNUIRE PASCALĂ IUDAICĂ

Sfintele Evanghelii cuprind mai multe informaţii care arată, pe de o parte că Cina nu a fost un Paşte iudaic, iar pe de altă parte că Paştile iudeilor urma să aibă loc vineri seara:

a) În ziua de Miercuri, 12 nisan, după ce fariseii încercaseră să-L prindă pe Iisus în cuvânt (Mt. 22, 15. 23. 34. 41; Mc. 12, 3. 18. 28. 35; Lc. 20, 20. 27. 41),

[78] Pr. Prof. Dr. Petre Vintilescu, *Încercări de istorie a Liturghiei: Liturghia creştină în primele trei veacuri*, Bucureşti, 1930, p. 18.

[79] Asist. Drd. Ciprian Streza, *art. cit.*, p.118.

[80] L.Bouyer, *Eucharistie-Théologie et Spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1968, p. 103, apud Asist.drd. Ciprian Streza, *art.cit.*, p.118.

[81] Asist. Drd. Ciprian Streza, *art. cit.*, p.125.

Mântuitorul a vorbit despre dărâmarea Ierusalimului şi a doua Sa venire la judecată (Mt. 24, 1-25, 46; Mc. 13, 1-32; Lc. 21,5-36), apoi a spus ucenicilor Săi: *„Ştiţi că peste două zile vor fi Paştile şi Fiul Omului va fi dat să fie răstignit* (Mt. 26, 2; Mc.14, 1).

Sinedriştii, văzând că nu L-au putut prinde pe Domnul în cuvânt, adunându-se în curtea arhiereului Caiafa *„s-au sfătuit ca să prindă pe Iisus cu vicleşug şi să-L ucidă. Dar ziceau: Nu în ziua praznicului, ca să nu se facă tulburare în popor"* (Mt. 26, 3-5; Mc. 14, 2; Lc. 22, 1-2).

Din aceste cuvinte reiese clar că atât Mântuitorul cât şi Apostolii ştiau că Paştile sosesc abia după două zile, adică Vineri, 14 nisan[82]. Iisus ştia că în această zi va fi răstignit. Sinedriştii voiau să amâne executarea Domnului până după sărbătoarea Paştilor, pentru a evita o tulburare în popor.

b) Iuda vânzătorul, care participase la Cină *„după ce a luat bucăţica de pâine, a ieşit numaidecât. Şi era noapte"* (In. 13, 30). Or, părăsirea camerei în care se mânca Paştile, până în dimineaţa zilei următoare, era oprită de Lege (Ieşire 12, 22)[83]. Mai târziu, toţi participanţii la Cină părăsesc încăperea, Mântuitorul retrăgându-se în Grădina Ghetsimani (Mt. 26, 36; Mc. 14, 32; Lc. 22, 39; In. 18, 1). Aici vin, în puterea nopţii, atât soldaţii care L-au prins, cât şi mulţi membri ai sinedriului, căpeteniile templului şi slugile arhiereului (Malhus) – ceea ce înseamnă că nu era noaptea pascală, arestarea făcându-se într-o noapte care desparte două zile lucrătoare[84].

c) Cei care au venit să-L aresteze pe Iisus purtau arme, felinare şi ciomege (Mt. 26, 47-55 ; Mc. 14, 43-48 ; Lc. 22, 50-52), ceea ce într-o zi de sărbătoare era absolut interzis (cf. Mişna, Sabbat 6,4 ; 7,2 ; Beza 5,2 ; Erufin 4, 3. 7)[85].

d) După prindere, Mântuitorul este judecat şi condamnat la moarte, lucruri care nu se puteau întâmpla în zi de sărbătoare şi nici chiar în preseara zilelor de sâmbătă, sau de sărbătoare[86].

e) Procesul Mântuitorului în faţa sinedriului, înaintea lui Pilat şi înaintea lui Irod Antipa se desfăşoară în ajunul praznicului Paştilor, adică în timpul zilei lucrătoare deoarece se convocă şi se adună în şedinţă de lucru membrii sinedriului; se aduc şi se audiază martori; slujitorii arhiereului aprind foc în curte; mulţimile

[82] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 53.

[83] *La Sainte Bible, Evangile selon S. Matthieu,* par M. l'abbe L. Cl. Fillion, traduction française Par M. l'abbe Bayle, Paris, 1925, p. 500.

[84] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii* ..., p.553.

[85] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul* ..., p. 64.

[86] *La Sainte Bible*..., p. 500.

[87] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii*..., p. 553.

de iudei, în frunte cu mai-marii preoţilor, conduc pe Iisus înaintea lui Pilat şi a lui Irod Antipa (Mt. 27, 1 şi urm.; Lc. 23, 1 şi urm.)[87].

f) Ponţiu Pilat, văzând că Iisus este nevinovat, încearcă să-L salveze pe baza unui vechi obicei al iudeilor instituit în amintirea eliberării din Egipt: să ofere libertate unui condamnat la moarte cu prilejul Paştilor (cf. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, V, 3, 1)[88]. Poporul, înduplecat de sinedrişti, cere eliberarea lui Baraba şi răstignirea lui Iisus (Mt. 27, 21 – 22 ; Mc. 15, 15 ; Lc. 23, 18 ; In. 18, 40). Acest gest, respectat şi de procuratorii romani, nu se putea face decât cu puţin înainte de a începe sărbătoarea Paştilor, adică în cursul zilei de 14 nisan, înainte ca la templu să se junghie mieii pascali, pentru că altfel această faptă simbolică şi-ar fi pierdut importanţa[89].

g) În drumul spre Golgota, ostaşii obligă pe Simon Cirineul, care venea „de la câmp (*ἀπ ἀγροῦ*)", să ducă crucea Domnului (Mt. 27, 32 ; Mc. 15, 21 ; Lc. 23, 26). Exegeţii interpretează cuvintele „de la câmp" în două sensuri: că venea de departe, sau că venea de la lucrul câmpului[90]. În ambele cazuri, ziua de vineri nu era o zi de sărbătoare, deoarece în astfel de zile evreilor le era interzis să facă mai mult de 2000 de paşi, sau să lucreze pământul.

h) În seara aceleiaşi zile, cu puţin înainte de a începe sărbătoarea (Lc. 23, 54), primind îngăduinţa de la Pilat, Iosif din Arimateea, Nicodim şi femeile mironosiţe coboară trupul Domnului de pe Cruce şi Îl aşează în mormânt cu mare grabă (Mt. 27, 60 ; Mc. 15, 46 ; Lc. 23, 53 ; In. 19, 40). Din moment ce ei au reuşit să facă acest lucru, cumpărând giulgiu de in şi miresme, înseamnă că încă magazinele erau deschise şi sărbătoarea nu începuse[91].

Pe lângă aceasta, Sf. Luca ne informează că femeile mironosiţe „întorcându-se" de la mormânt (acasă), în seara aceleiaşi zile „*au pregătit miresme şi miruri*" (Lc. 23, 56 a). Dacă această zi de vineri ar fi fost o zi de sărbătoare, ele n-ar fi făcut astfel de lucruri. Tot femeile mironosiţe, imediat ce a început ziua sâmbetei, „*s-au odihnit, după Lege*" (Lc. 23, 56 b), „*căci era mare ziua sâmbetei aceleia*" (In. 19, 31), semn că abia acum sărbătoarea a început.

Toate aceste adevăruri vin să confirme faptul că judecata, patimile, moartea şi îngroparea Domnului au avut loc în ziua de vineri, 14 nisan, adică în ziua de pregătire pentru serbarea pascală, numită de evangheliştii sinoptici „*ziua întâi a Azimelor*", iar Cina cea de Taină, care a avut loc înainte de aceste evenimente, s-a

---

[88] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul*..., p. 66.
[89] *Ibidem*, p. 67.
[90] *Ibidem*, p. 68.
[91] *La Sainte Bible*..., p. 500.

ţinut în seara zilei de Joi, 13 nisan. Sfintele Evanghelii arată foarte clar că sărbătoarea Paştilor urma să aibă loc după toate aceste evenimente.

5. ALTE PĂRERI CARE SUSŢIN CĂ CINA CEA DE TAINĂ A FOST UN PAŞTE IUDAIC

Astăzi, majoritatea teologilor apuseni sunt de acord că Cina cea de Taină a avut loc Joi, 13 nisan, cu 24 de ore înainte de Paştile iudaic. Cu toate acestea, ei susţin ideea că Cina a fost un Paşte iudaic la care s-a consumat miel, azimă şi ierburi amare şi, de aceea, încearcă să explice aceasta prin mai multe ipoteze, una mai artificială decât alta. Vom prezenta câteva dintre ele[92]:

a) Mulţi teologi romano-catolici, precum Patrizi, Langen, Fillion, şi unii protestanţi, ca Th. Zahn sau Edersheim, spun că Iisus a mâncat Paştile o dată cu iudeii, în seara legală de 14 nisan şi a fost răstignit în ziua întâi de Paşti (în 15 nisan)[93].

Însă, această părere este contrazisă de Evanghelia a patra.

b) Alţii spun că Mântuitorul, ştiind că în ziua de Vineri va fi judecat şi va muri, prăznuieşte Paştile cu o zi mai devreme (ipoteza anticipării)[94].

Acestă teorie nu are nici un fel de temei, deoarece Legea iudaică nu permitea nici un fel de derogare de la data fixată, cu excepţia celor care se aflau în călătorie, sau erau necuraţi prin atingere de mort şi care trebuiau să prăznuiască Paştile în luna următoare, tot în data de 14 (Numeri 9, 10-11).

c) Alţi teologi, precum P. Billerbeck şi J. Pickl fac distincţie între data fariseică a Paştilor, pe care – zic ei – a folosit-o Iisus şi datarea saducheică – respectată de cea mai mare parte a poporului (ipoteza dublei serbări)[95].

O astfel de ipoteză este cu totul arbitrară şi nu se bucură de prea multă atenţie din partea comentatorilor.

d) În încercarea de a-i armoniza pe sinoptici cu Sf. Ioan, A. Jaubert afirmă că, după un calendar solar prezent în textele de la Qumran, probabil folosit de comunitatea de aici, Paştile a fost serbat de Mântuitorul într-o seară de marţi, pe când, potrivit calendarului oficial, Paştile erau vineri[96].

Am putea spune că o astfel de afirmaţie este de-a dreptul exagerată, fără a avea vreun suport real.

e) Un alt exeget apusean, Dr. M. Hug, este de părere că Mântuitorul a mâncat Paştile anticipat, deoarece galileenii mâncau uneori mielul pascal în seara de 13 nisan şi cum Iisus era originar din Galileea a avut privilegiul, în acel an al morţii Sale, să beneficieze de acest obicei[97].

---

[92] O parte dintre aceste ipoteze sunt analizate şi combătute de Dr. V.Gheorghiu, în *Anul*..., p. 79-95.

[93] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii*..., p. 555.

[94] *La Sainte Bible*..., p. 501.

[95] J. D. Douglas, *Dicţionar Biblic*, trad. rom. de Liviu Pup şi John Tipei, Editura «Cartea creştină», Oradea, 1995, p. 231.

[96] Joachim Jeremias, *op. cit.*, p. 24-25.

[97] *La Sainte Bible*..., p. 501.

Însă, de nicăieri din Noul Testament nu reiese acest lucru, căci Mântuitorul, deşi considerat „galileean", mergea de Paşti la Ierusalim, unde prăznuiau cei mai mulţi dintre evrei (Lc.2, 40-41; In. 2, 13; 5,1; 6, 4; 11, 55).

f) Alţii cred că dacă în acel an Paştile cădeau într-o zi de Sâmbătă şi, pentru a nu exista confuzie între cele două sărbători, se ţinea cu o zi mai devreme[98].

Dar, Legea Veche nu prevedea această excepţie de la regulă.

g) Teologi, precum Maldorat şi Knabenbauer, pretinzând a se inspira din Sf. Ioan Gură de Aur şi Eusebiu al Cezareei, spun că Domnul a serbat Paştile în 14 nisan, iar evreii în 15 nisan, deoarece o tradiţie iudaică spunea că în cazul în care Paştile cad într-o Vineri, sărbătoarea poate fi amânată în ziua următoare ca să coincidă cu Sâmbăta şi astfel să aibă un caracter mai solemn (ipoteza strămutării)[99].

Această ipoteză nu are nici un fel de susţinere pentru că, în acel an, Paştile cădeau într-o zi de sâmbătă şi nu mai era cazul să fie schimbat.

Toate aceste încercări de susţinere a ideii că Cina a fost serbată mai înainte cu o zi decât data prevăzută de Legea mozaică şi că a fost un Paşte iudaic, sunt simple speculaţii care nu sunt susţinute în nici un fel de Sf. Scriptură şi nici chiar de obiceiurile iudaice aflate în uz în timpul Mântuitorului. Adevărurile teologice se argumentează în primul rând biblic şi apoi făcându-se apel la informaţii furnizate de alte surse – precum unele tradiţii şi obiceiuri iudaice – iar cele luate dintr-o altă parte sunt importante în măsura în care susţin, lămuresc şi completează datele biblice. Deci, oricât de „argumentate" ar fi aceste opinii, ele nu reuşesc să prezinte adevărul în legătură cu această problemă, teologii Bisericii noastre rămânând fideli credinţei că Cina cea de Taină nu poate fi considerată un Paşte iudaic din nici un punct de vedere.

Există teologi care, acceptând că ultima Cină nu a fost un Paşte iudaic, şi-au pus întrebarea: atunci, ce fel de cină a fost? Astfel, în încercarea de a explica natura ritului de la Cina cea de Taină, dar ocolind poziţia ortodoxiei, s-au formulat mai multe ipoteze, una mai interesantă decât alta.

J. Jeremias sistematizează câteva dintre aceste ipoteze, potrivit cărora Cina a fost: fie *Quiddus meal*, fie *Haburah meal*, fie *Essene meal*[100]:

1) Cei care susţin ideea unui *Quiddus meal*, afirmă că Iisus şi ucenicii Săi au constituit un grup religios, care se întrunea în ajunul sabatului şi al Paştelui, împlinind un serviciu simplu în care era rostită o rugăciune (binecuvântare) de sfinţire (*Quiddus*), după care se bea un pahar cu vin[101]. Această binecuvântare se rostea la începutul fiecărui sabat şi sărbătoare, marcând separaţia dintre perioada profană

[98] *Dictionnaire*..., col. 412.

[99] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii*..., p. 556.

[100] Aceste ipoteze sunt prezentate şi comentate de J. Jeremias, *op. cit.*, p. 26-33.

[101] J. D. Douglas, *Dicţionar*..., p. 231.

şi cea sacră[102]. Însă, *Quiddus meal* nu poate fi considerată nici masă, nici sacrificiu şi nici nu poate avea însemnătate de jertfă.

2) Ca o modificare a acestei idei, Hans Lietzmann, urmat de K.G. Goetz, R. Otto şi G. Dix, a lansat presupunerea că Cina a fost o masă de seară obişnuită şi că Domnul şi ucenicii Săi care au luat parte la ea, au format o grupare religioasă numită *Haburah*, asemănătoare cu grupările religioase în care se întruneau fariseii[103]. Membrii grupării respective se întruneau la aşa-numitele „mese de părtăşie" (*haburah mişwah*), ţinute în legătură cu mesele rituale, sau cu alte diferite ocazii (cereri în căsătorie, nuntă, circumciziune, înmormântare), unele având chiar scop caritabil[104]. Dar, aceste mese nu aveau caracter sacramental, fiind mese obişnuite.

3) K. G. Kuhn, în contextul lucrărilor sale despre Qumran, a trasat, cu câteva rezerve, masa eseniană (*Essene meal*) pe care comunitatea monahală eseniană o lua de două ori pe zi, autorul identificând câteva elemente comune cu ritualul Cinei[105]. Totuşi, ritualul acestor mese nu este identic şi nici chiar asemănător cu cel prezentat de Sfinţii Evanghelişti[106].

Exemple de astfel de ipoteze s-ar mai putea oferi, însă nici una dintre ele nu rezistă unei analize critice serioase. De aceea, ele rămân simple ipoteze care, din pricina lipsei de argumente solide care ar trebui să le susţină, nu s-au bucurat de nici un fel de atenţie din partea comentatorilor consacraţi şi, prin urmare, nu merită prea multă atenţie.

6. CINA CEA DE TAINĂ – NOUL PAŞTE

Deşi am arătat că Cina cea de Taină nu poate fi considerată o masă pascală iudaică atât din punctul de vedere al zilei în care a avut loc, cât şi din punctul de vedere al ritualului, *totuşi ea a fost un Paşti:* după exprimările sinopticilor, Cina pare a se fi desfăşurat în cadrul unei cine pascale (pregătirile au loc *„în ziua cea dintâi a Azimelor"* – cf. Mc. 14, 12 şi loc. par.), iar Mântuitorul, după ce S-a aşezat la masă (Cină), a zis: *„Cu dor am dorit să mănânc cu voi aceste Paşti, mai înainte de patima Mea"* (Lc. 22, 15).

---

[102] J. Jeremias, *op. cit.*, p. 26.
[103] J. D. Douglas, *Dicţionar...*, p. 231.
[104] J. Jeremias, *op. cit.*, p. 30.
[105] *Ibidem*, p. 31.
[106] *Ibidem*.

În condiţiile în care Domnul spusese ucenicilor Săi în ziua precedentă de Miercuri că *„peste două zile sunt Paştile"*, zi în care *„va fi răstignit"* (Mt. 26, 2), nu putea ca Joi seara, la Cină, să vorbească de Paştile iudeilor, căci s-ar fi contrazis[107]. La fel, şi Sf. Apostoli ştiau că Paştile vor fi serbate a doua zi, Vineri seara. De aceea, Mântuitorul, vorbindu-le despre masa la care participau, voieşte să le arate că ea avea *caracterul unei cine de Paşti.* Era o cină de Paşti aparte, nouă, specific creştină, instituită de El pentru Sfinţii Apostoli[108]. Ea are loc în *„ziua întâi a Azimelor"*, sau cu o zi *„înainte de Paşti"*.

Din moment ce Mântuitorul le spune *„cu dor am dorit"*, înseamnă că aştepta această clipă de multă vreme pentru că aceste Paşti trebuiau mâncate *„înainte de patima Mea"* (Lc. 22, 15) şi nu altă dată. Din Luca 22, 15 Iisus dă a înţelege ucenicilor că ultima Cină preînchipuia Jertfa Sa răscumpărătoare[109]. Istorisirea Cinei în varianta lucanică, scoate în evidenţă legătura dintre Cină şi jertfă (Lc. 22, 19-20). Nu este vorba de o masă pascală obişnuită, la care se consuma miel pascal, ci de reprezentarea anticipată a Jertfei „Mielului lui Dumnezeu", sub forma Cinei euharistice[110].

Numind Cina „Paşti", Domnul Iisus Hristos nu se referă la ritualul mesei pascale iudaice, ci la caracterul de jertfă al Sf. Euharistii[111]. Iisus instituie acum Euharistia, ca semn al unui nou „Legământ" şi deci al unui nou popor al lui Dumnezeu, El însuşi devenind „Paştile nostru", *„Căci Paştile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi"* (I Cor. 5, 7)[112].

Aşadar, se poate afirma că Cina istorisită de evangheliştii sinoptici cuprinde *elementele de bază* ale unei mese pascale iudaice, dar şi ale unei cine obişnuite: stăpânul casei binecuvintează pâinea, o rupe şi o împarte; se aduce cupa cu vin, care este binecuvântată, după care se mulţumeşte cântându-se „laude"[113]. Cu siguranţă, la Cină nu se mănâncă miel pascal şi, totuşi, se mănâncă Miel, adevăratul *„Miel al lui Dumnezeu"*, Acela a cărui junghiere (moarte) era prefigurată de jertfele Vechiului Testament[114]. La Cină era prezent *„Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii"* (Isaia 53, 7; In. 1, 29; I Pt. 1, 19), căci pâinea şi vinul au fost prefăcute de Mântuitorul în trupul şi sângele Său, iar apoi trupul a fost *„frânt"* şi sângele *„a curs"* (Mt. 26, 26-28 şi loc. par.), ceea ce înseamnă că era vorba de o jertfă reală. Atunci, Hristos trăia mistic anticipat patimile, moartea (jertfa), dar şi Învierea Sa. Jertfa lui

---

[107] Dr. Vasile Gheorghiu, *Anul...*, p. 60-61.
[108] *Ibidem.*
[109] Ion Bria, *Iisus Hristos*, Bucureşti, 1992, p. 79.
[110] *Ibidem.*
[111] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Cele patru Evanghelii...*, p. 557.
[112] Ion Bria, *op. cit.*, p. 80.
[113] *Ibidem*, p. 79.
[114] *Dictionnaire...*, col. 411.

Hristos aducea cu sine desfiinţarea cultului Legii Vechi, bazat pe sacrificii sângeroase. Legea Nouă se va întemeia pe sacrificiul unic al Fiului lui Dumnezeu, care se va actualiza, nesângeros, prin Sfânta Euharistie, până la sfârşitul lumii.

Relaţia tipologică dintre Paştile iudaic şi patima lui Hristos avea acum o acoperire reală: răstignirea Domnului coincide, în mod semnificativ cu junghierea mieilor pascali la templu. În timp ce la sanctuarul din Ierusalim erau sacrificaţi mieii, în afara cetăţii moare Mesia, Robul Domnului, adevăratul Miel Pascal (cf. Isaia 53, 7-8; In. 1, 29.36; I Cor. 5,7; I Pt. 1,19)[115]. Hristos era ultimul „Miel" care se jertfea în Vechiul Testament şi primul, dar totodată ultimul – adică Singurul, Unicul – „Miel" care se aducea în Noul Testament. După Înviere şi înălţare, El va sta în faţa Tatălui ca *„Miel înjunghiat"* (Apocal. 5, 6) jertfindu-se neîncetat pentru iertarea păcatelor întregului neam omenesc.

Cina cea de Taină se desfăşoară într-o ambianţă profund pascală[116], căci toţi participau, de fapt, la o masă pascală, dar nu la un Paşte iudaic, ci la primul Paşte creştin, un Paşte cu totul nou: Hristos ere în acelaşi timp Mielul care se jertfeşte, dar şi Cel care aduce şi Cel ce primeşte jertfa: *„Căci Tu eşti Cel ce aduci, Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Te imparţi, Hristoase Dumnezeule"* (Rugăciunea din timpul Heruvicului).

Paştile era cea mai mare sărbătoare a evreilor, iar sacrificiul mielului pascal, adus în fiecare an, era actul de cult de cea mai mare importanţă pentru Legea Vechiului Testament. Legea cea Nouă, întemeiată de Mântuitorul şi pecetluită cu sângele Său, trebuia să aibă şi ea un sacrificiu, dar şi o sărbătoare pascală pe măsură, net superioare celor vechi. Întemeind Sf. Euharistie la Cina cea de Taină, Mântuitorul punea bazele atât noii jertfe (dar o jertfă nesângeroasă) cât şi noii sărbători pascale, care se va aduce nu o singură dată pe an, ci zilnic, adică permanent.

Nicolae Cabasila spune: *„De aceea zicea Domnul că dorea atâta Paştile, pentru că voia să întemeieze atunci şi să lase ucenicilor săi Paştile cel adevărat (al nostru); de aceea a poruncit: «Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea» (Lc. 22, 19; I Cor. 11, 25), ca unul care voieşte ca noi să săvârşim totdeauna această lucrare sfântă"*[117].

Noul Paşti era Sf. Euharistie, prin care Domnul trăia anticipat mistic ceea ce urma: patimile, moartea şi învierea, Euharistie care va actualiza toată iconomia mântuirii, în Biserică, până la sfârşitul veacurilor.

---

[115] Asist. Drd. Ciprian Streza, *art. cit.*, p. 119.

[116] Ion Bria, *op. cit.*, p. 7.

[117] Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii şi Despre viaţa în Hristos*, trad. de. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Bucureşti, 1992, p. 72.

„Mântuitorul întemeia un nou Paşte spre iertarea păcatelor, care amintea toate binefacerile Sale, pentru că voia ca toţi oamenii să fie duhovniceşti"[118].

„Acest Paşte tainic (de la Cina cea de Taină) este pârga şi arvuna jertfei reale, iar cea reală este desăvârşitul (Paşte), după cuvântul «Nu voi mânca (acest Paşte) până ce nu se va împlini în împărăţia lui Dumnezeu» (Lc. 22, 16), care este Sfânta Lui Înviere"[119].

Dacă pentru vechii evrei, sărbătoarea Paştilor era un prilej de a-şi aminti de momentul eliberării din robia egipteană, pentru creştini Paştile devine sărbătoarea care aminteşte de eliberarea omului din robia păcatului şi a morţii, împăcarea omului cu Dumnezeu şi dobândirea Împărăţiei Cerurilor.

7. CONCLUZII

Informaţiile oferite de Sfintele Evanghelii în legătură cu desfăşurarea Cinei celei de Taină, bine interpretate, ne conduc spre concluzia că *Cina cea de Taină nu poate fi considerată o prăznuire pascală iudaică.* Este adevărat, nici unul dintre evanghelişti nu exprimă foarte limpede această idee, însă toate amănuntele prezentate de ei ne îndreptăţesc să facem această afirmaţie.

Viaţa liturgică a Bisericii a demonstrat încă de la început că Sf. Euharistie reprezintă jertfa Legii celei Noi – Noul Paşti, care exprimă mulţumirea adusă lui Dumnezeu pentru toate binefacerile revărsate asupra întregului neam omenesc şi mai ales pentru marele dar al iertării păcatelor. Ca act de cult fundamental pentru creştinism, Sf. Euharistie actualizează permanent întreaga iconomie a mântuirii, în special jertfa şi Învierea Domnului. De aceea, vechea sărbătoare iudaică a Paştilor, prăznuită odată pe an, va fi înlocuită cu Sf. Euharistie – Noul Paşti, devenită sărbătoarea zilnică a creştinilor; un Paşti perpetuu.

Mântuitorul Iisus Hristos, deşi a fost un practicant al cultului iudaic, devine reformatorul lui şi totodată întemeietorul unui nou cult, ancorat în cel vechi, dar totuşi deosebit: cultul Legii celei Noi, care are semnificaţii mult mai profunde şi care exprimă în forme noi cinstirea lui Dumnezeu. Domnul a întemeiat la Cina cea de Taină Sfânta Euharistie, care a devenit pentru creştinism atât noua jertfă, cât şi noua sărbătoare pascală.

---

[118] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, trad. de Pr. D. Fecioru. în colecţia «Părinţi şi Scriitori Bisericeşti». nr. 23. Bucureşti. 1994. p. 927.

[119] Sf. Eutihie, Patr. Constantinopolului, *Despre Paşti şi despre Euharistie*, *P. G.*, 2, col. 1395, trad. de D. Stăniloae în *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Bucureşti, 1996, p. 59.

În ciuda tuturor încercărilor făcute de teologii occidentali de a demonstra că Cina a fost un Paşte iudaic, sau de a-i conferi un alt caracter decât cel de cină pascală, pentru Ortodoxia din toate timpurile, ultima Cină a fost o masă nouă, specific creştină, lăsată de Mântuitorul Iisus Hristos Bisericii Sale pentru ca din ea să guste toţi creştinii din toate locurile şi timpurile, spre iertarea păcatelor şi moştenirea împărăţiei lui Dumnezeu. De aceea, vorbind despre pâinea euharistică, Mântuitorul spunea: *„Adevărat, adevărat zic vouă: Nu Moise v-a dat pâinea (ἄρτος) cea din cer; ci Tatăl Meu vă dă din cer pâinea (ἄρτος) cea adevărată. Pentru că pâinea (ἄρτος) lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer şi care dă viaţă lumii... Eu sunt pâinea vieţii!"* (In. 6,32-35).

Pr. Ioan Voineag,
doctorand, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna", Sibiu

Abstract: *Dealing with the paschal character of the Last Supper, three main aspects are followed: The relation between the Synoptics' view, according to which the Last Supper took place on „the day of the Unleavened Bread" (Matt 26:17-20 and parallels), and Saint John's, according to which it took place „before the celebration of the Easter" (Jn 13:1). Then, the rite of the Last supper and that of the paschal supper are compared, resulting the lack of any common elements between the two events. However, one can notice a lot of similarities with a daily Jewish supper. Third, there is a lot of Biblical information that sustains the idea that the Last Supper was not a Jewish paschal celebration, and this information is analyzed here as well. Nevertheless, the Last Supper was indeed an „Easter" (Lk 22:15), but a new one, set up by Jesus Christ for His Church. The New Easter was the Eucharist through which the Lord lived in advance, in a mystical way, His passions, His death and resurrection, and will make actual within the Church the entire economy of His redemption until the end of the days.*

DUMINICA A 32-A DUPĂ RUSALII: „ZAHEU VAMEŞUL"

Înalt Prea Sfinţite Părinte,
Prea Cucernici părinţi şi fraţi,
Iubiţi credincioşi,

Sfânta Scriptură, după cum ne este îndeobşte cunoscut, este cartea de căpătâi a creştinismului, este constituţia sfântă a împărăţiei lui Dumnezeu, ea este prin excelenţă „cartea vieţii", ea nu este o carte abstractă.

La această afirmaţie, ne îndreptăţeşte adevărul de netăgăduit că expunerile biblice nu se desfăşoară în sfera teoriilor. Credincioşii care o citesc cu evlavie şi smerenie, îşi dau repede seama de caracterul ei viu şi concret, strâns legat de realităţile fundamentale ale existenţei umane. În esenţă, ea cuprinde dialogul dintre credincioşi şi Dumnezeu, cuprinde răspunsul omului la chemările şi revendicările lui Dumnezeu.

Acest dialog nu se axează pe schema vreunui sistem filozofic, ci urmează, în chip magistral, calea faptelor, a exemplelor pline şi dătătoare de viaţă ce poartă în miezul lor o impunătoare putere de înrâurire.

Unele exemple sunt pozitive, înfăţişând tipul credinciosului ce-şi duce viaţa sub semnul luminos al legilor aşezate de Creator la temelia vieţii. Alte exemple biblice sunt negative, prezentând chipuri de credincioşi cu atitudini în total dezacord cu prescripţiile dumnezeieşti; altele ne arată cum se face trecerea de la o viaţă cu sens negativ la una pozitivă, creatoare şi ducătoare la mântuire.

O asemenea situaţie ne prezintă pericopa evanghelică de astăzi despre Zaheu Vameşul. Cum ni se înfăţişează Zaheu? Care sunt principalele trăsături caracteristice? De la primul contact cu vameşul Zaheu, ne dăm seama că viaţa lui este dezechilibrată şi lipsită de unitate. Nu are o ţintă precisă. Nu are o atitudine liniară. Simţim în vecinătatea lui vibraţia puternică a unei frământări şi nelinişti tulburătoare.

Ne dăm seama că sufletul lui e ros şi sfâşiat de tendinţe contradictorii. Uneori se vede asaltat de trebuinţele primare care-l acaparează şi îl solicită până la copleşire. Sub impulsul acestora, el se zbate, se zbuciumă şi se chinuie să se asigure împotriva acelui gol imens care-l pândeşte undeva pe aproape, înăuntru şi la marginea fiinţei sale, împotriva acestui gol sinistru, ce generează din păcat.

Păcatul înseamnă depărtare de Dumnezeu, întoarcere spre eul propriu, închidere egoistă în sine însuşi, uitare totală de semeni şi ieşire din comuniunea cu Dumnezeu.

Ieşirea din comuniunea cu Dumnezeu lasă fiinţa umană în gol, lipsită de punctul de sprijin şi de suportul necesar. Această senzaţie de goliciune sufletească şi dezechilibrare morală a trăit-o şi Zaheu Vameşul din Sf. Evanghelie de astăzi.

Vameşii erau oamenii care percepeau taxele vamale în folosul romanilor ce stăpâneau atunci Ţara Sfântă.

Slujba aceasta le oferea prilejul nedemn de a cere şi de a lua mai mult decât îngăduia legea. Prin ameninţări, şantaj şi presiuni de tot felul vameşii storceau sume mari, sporindu-şi astfel necinstit veniturile. Din pricina aceasta erau dispreţuiţi şi uraţi de toţi conaţionalii lor. Toţi îi ocoleau. Nimeni n-avea voie să întreţină relaţii cu ei, să-i cerceteze sau să împrumute ceva de la ei. Vameşilor nu le era îngăduit să fie judecători şi nici să fie chemaţi ca martori. Familiile lor erau considerate ca dezonorate şi dezonorante. Desconsiderat, ocolit şi arătat de toţi cu degetul, Zaheu era adânc tulburat şi aproape într-o continuă încordare. Ce să facă? La cine să se ducă? Cine să-l salveze? Nimeni nu-şi pleca urechea la suspinul lui. Nimeni nu se gândea măcar să-i vină în ajutor cu ceva, măcar cu un sfat, cu o îndrumare.

Undeva, într-o cută a sufletului său zbuciumat întârzia să licărească o scânteie de nădejde. În puţinele ceasuri de odihnă ce-şi va fi îngăduit şi în rarele sale clipe de reculegere, Zaheu încerca să se regăsească în acei ani de fericită copilărie, când, deseori, mergând cu părinţii la sinagogă, asculta atent lectura şi tâlcuirea pericopelor frumoase din Lege şi Profeţi. Printre puţinele lucruri ce şi le mai amintea din acei ani fericiţi, va fi fost şi învăţătura că Dumnezeu cel bun şi drept pedepseşte aspru pe cel ce săvârşeşte nedreptatea, pe păcătos, dar, în acelaşi timp, El e plin de îndurare şi înţelegere faţă de cel hotărât să se întoarcă la Dumnezeu, să se îndrepteze şi să-şi refacă viaţa. În frământările lui îşi va fi adus aminte şi de acele profund răscolitoare cuvinte din psalmul de pocăinţă al lui David: „Miluieşte-mă Dumnezeu după mare mila Ta şi după mulţimea îndurărilor Tale, şterge fărădelegea mea... Că fărădelegea mea o cunosc şi păcatul meu înaintea mea este pururea...” (Psalm. 50).

Iubiţi credincioşi,

Cercetându-ne şi noi inima, ne vom putea da seama că nu puţini dintre noi am trecut sau trecem prin stări sufleteşti asemănătoare celor ale vameşului din Evanghelia de astăzi.

Câţi dintre noi nu purtăm în adâncul fiinţei: tristeţi şi nelinişti, frământări şi amărăciuni, nemulţumiri şi spaime. Câţi dintre noi nu suntem stăpâniţi de una sau alta dintre patimi, neştiuţi sau poate ştiuţi de cei din jur. Câţi dintre noi, pentru a scăpa de spaima golului care ne ameninţă, ne prăvălim cu lăcomie spre lucruri, spre bunuri, spre plăceri, alipindu-ne cu patimă de ele.

Câţi dintre noi nu suntem lipsiţi de binefacerile unui scop mai înalt ce dorim să ne încălzească, să ne dea gustul plăcut al încordărilor susţinute, creatoare, şi să proiecteze asupra vieţii noastre lumina binecuvântată a unui înţeles adânc.

În momentele de reculegere, nu se poate să nu ne dăm seama de unele contradicţii care ne sfâşie fiinţa, de lipsa de linie şi echilibru sufletesc, nu se poate să nu ne simţim tulburaţi şi răvăşiţi. Şi nu se poate să nu căutăm a ieşi din această situaţie. Care este calea de urmat? Zaheu ne-o indică pe cea bună, care este „alergarea întru întâmpinarea lui Hristos".

Hristos Domnul e mereu în drum spre noi. E mereu lângă noi. Privirile şi dragostea Sa sunt mereu îndreptate asupra noastră, chemându-ne să coborâm din turnul înşelării de sine, din înălţimea eului nostru trufaş şi să ne deschidem casa inimii spre a-L primi cu bucurie.

În contactul cu Iisus, în fiinţa noastră se înfăptuieşte o adâncă limpezire şi eliberare. Toate puterile de care dispunem îşi reiau locul şi funcţia ce le revine în temeiul naturii şi menirii lor.

Puterile superioare ale minţii şi ale gândirii urcă la locul şi rangul lor de conducătoare în iconomia vieţii. Cele inferioare se retrag în limitele lor, punându-şi energia în subordinea celor dintâi, lăsându-se supravegheate.

În prezenţa lui Iisus Hristos, puterile ascunse ale sufletului ies din virtualitatea lor, primesc o înviorare şi vigoare nouă şi, eliberate de sub tirania instinctelor, se îndreaptă hotărâte în direcţia pozitivă.

În comuniune cu Hristos, noi, cei de astăzi, putem intra şi rămâne statornic pe făgaşul trasat şi indicat de legea fundamentală a vieţii creştine, pe făgaşul legăturii cu Dumnezeu şi cu oamenii, pe făgaşul slujiri depline şi a dăruirii dezinteresate.

Numai în această atmosferă de comuniune cu Hristos – eliberatorul şi salvatorul nostru spiritual, putem realiza şi păstra în mod durabil şi permanent un echilibru perfect în fiinţa noastră şi putem radia în jurul nostru unda luminoasă a unei vieţi de o înaltă ţinută morală, plină de bunătate, de cinste, omenie şi dragoste nemărginită.

De 2000 de ani, Hristos mereu ne cheamă şi bate necontenit la poarta sufletului nostru. Să-i deschidem şi să-L primim cu toată căldura şi bucuria fiinţei noastre.

Să-L găzduim cu toată ospitalitatea şi să-L reţinem mereu cu noi, în casa noastră, în viaţa noastră şi în sufletul nostru pentru a ne învrednicii şi noi, asemenea lui Zaheu, să auzim cuvântul mântuitor al împlinirii totale: *„Astăzi s-a făcut mântuirea casei acesteia, că şi acesta fiu al Meu este"*. Amin.

Pr. Ic. Stavr. Mihai Rusu

CĂLĂTORIA POSTULUI MARE*

Fraţi şi surori în Hristos, iubiţi studenţi şi studente,

Aş dori să-mi încep cuvântul din seara aceasta cu o relatare din *Matericon*, şi nu din *Pateric*. Se spune că a mers cineva la o bătrână sihastră care se nevoia într-o chilie în munţi şi a întrebat-o: „Maică, ce faci aici?" Iar maica sihastră i-a răspuns: „Călătoresc". Şi era atât de bătrână, încât nu se mai putea nici mişca de acolo. Se nevoia doar în peşteră. Dar ea *călătorea*...

Am început cu aceasta pentru că, şi pentru noi, creştinii, postul dinaintea Crăciunului, postul dinaintea Paştelui şi celelalte posturi de peste an, precum şi întreg calendarul nostru liturgic sunt tot o călătorie, un pelerinaj. Şi întreaga noastră viaţă este o călătorie. Pentru că ne spune Sf. Ap. Pavel că noi nu avem cetate stătătoare, stabilă, ci noi suntem în căutare de Dumnezeu, în căutare de acea cetate care a fost pregătită pentru noi.

Canonul cel Mare, care este una dintre cele mai frumoase slujbe pe care le are Biserica noastră, ne invită tocmai la o astfel de călătorie. Este o călătorie *înapoi*, spre descoperirea sinelui, şi apoi, cu sinele descoperit, este o călătorie spre *înainte*, pentru a întâlni pe Hristos Cel Înviat. Dacă aţi ascultat cu atenţie, de luni şi până joi, în faţa ochilor şi a urechilor noastre s-au perindat toate marile personaje din istoria mântuirii. Şi trei lucruri au fost prezente, atât în Vechiul Testament, deci în istoria mântuirii, şi trei lucruri au fost prezente şi în Noul Testament, sau în istoria mântuirii noastre după întruparea lui Hristos. Au fost prezenţi Adam, Eva şi pomul cunoştinţei binelui şi răului. Dumnezeu şi cu cel rău erau acolo, erau prezenţi, cum vor fi şi mai târziu, în a doua parte a călătoriei. Şi noi ce-am făcut? În faţa lui Dumnezeu, goi fiind, cu sinceritate şi umilinţă, ne-am asumat toate păcatele care s-au făcut de către înaintaşii noştri, cei deuna cu noi în natură, în istoria mântuirii, şi am zis: „Au păcătuit ei, dar noi mai mult decât aceştia am păcătuit". Unii vor zice: „Oare chiar aşa să fie? Eu nu sunt conştient c-aş avea păcate. De ce să mint şi să spun că am păcatele acelora, când eu nu le am?" Poate gândim noi aşa. Dar Scriptura şi Tradiţia noastră liturgică ne spun că Unul singur este fără de păcat, şi Acela este Dumnezeu. Iar Scriptura ne mai spune că, „dacă zicem că păcat nu avem, mincinoşi suntem şi adevărul nu este întru noi".

---

* Predică susţinută în Capela Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" Sibiu, martie 2005.

Concluzia este că toţi avem păcate, atât numai că unii ştim să le ascundem mai bine decât alţii şi atunci părem sfinţi în faţa altora. Dar înăuntru nostru, chiar dacă n-am făcut cu fapta, avem această atragere spre păcat, cu gândul sau cu inima. Şi Dumnezeu, Care ştie inima şi lăuntrul omului, El ştie mai bine ce se întâmplă acolo. Şi de aceea, în această săptămână, *toţi* spunem că suntem păcătoşi şi am păcătuit mai mult decât aceia ale căror fapte au ieşit la lumină.

Mergând spre înapoi se pare că ne-am descoperit sinele, se pare că am descoperit că ne tragem din Adam şi din Eva şi din toţi aceia care ne-au precedat în istoria mântuirii. Şi am mărturisit că suntem goliţi de Dumnezeu şi că suntem departe de El şi că vrem din nou să ne întoarcem Acasă şi cerem ca să ne dea Dumnezeu frumuseţea cea dintâi. Şi aici începe *călătoria a doua*. Şi apar din nou trei elemente. Nu mai este Adam cel vechi, ci Adam Cel nou. Adam Cel nou Care, Dumnezeu fiind şi iubind lumea, Şi-a asumat pe Adam cel vechi, în afară de greşeală sau păcat. Avem şi pe Eva, Femeia prin care Adam Cel nou a venit, care este Fecioara Maria, pe care o cinstim după fiecare, la sfârşitul canonului. Şi avem şi pomul cunoştinţei binelui şi răului, care este Sfânta Cruce, pe care Hristos a răstignit păcatul nostru, ca apoi să ne transfigureze în lumina învierii.

Care este diferenţa? Noi nu mergem spre înapoi ca să ne întoarcem să-l redescoperim pe Adam cel dinainte de păcat, ci mergem spre înainte, asumând pe Adam cel ce a păcătuit, ca să descoperim pe Hristos, Care este Adam Cel nou. Pe Adam Cel nou, Care este Dumnezeu, făcut om ca pe noi să ne facă dumnezei. Pe Adam Cel nou Care nu mai vorbeşte cu Dumnezeu faţă către faţă, în paralel, ci Care-L are pe Dumnezeu înăuntrul Lui. Pe Adam Cel nou Care a depăşit limitele firii şi a fost plin de strălucirea dumnezeirii *cu trupul*, după Înviere. De aceea zicem într-o cântare, cum am zis în seara aceasta: „Ajută-ne, Hristoase, şi nouă, ca să fim după asemănarea Ta!"

Suntem chemaţi ca să-L actualizăm în noi pe Adam Cel nou, suntem chemaţi să fim una cu Hristos şi să ne asemănăm Lui. Iar Hristos, Cel Ce a fost asemenea nouă, stă în Sfânta Treime cu trupul şi de-acolo ne trimite nouă harul Duhului Sfânt, de care este plină Biserica.

Şi, ca să închei, mi-aş pune o întrebare: oare cum să realizez acest lucru? E uşor de spus, dar *ce trebuie să fac* ca să ajung acolo? Şi ne spune tot Biserica, prin atât de frumoasa rugăciune a Sf. Efrem Sirul, care ne arată nişte trepte. Eu nu vreau să lungesc, mă voi referi numai la două, pentru că fiecare are importanţa ei, ca valoare. Dar două mi se par mie foarte importante.

Prima este *smerenia*. „Dă-mi, Doamne, gând smerit!" Ceea ce este reversul a ceea ce n-a putut avea Adam. El a avut aroganţă şi mândrie, el nu mai voia să fie sub tutela lui Dumnezeu în comuniune, ci voia să fie egal cu El. Dacă se poate, deasupra, să-şi afirme existenţa lui independent de celălalt. Şi atunci nouă, în Adam

Cel nou ni se cere smerenie. Căci numai prin smerenie putem depăşi acea stare a lui Adam cel dintâi şi a ne apropia de Dumnezeu. Dar nici smerenia nu-i uşoară. Pentru că eu aş identifica *două tipuri* de smerenie. Sunt mai multe, dar două tipuri care ne caracterizează mai ales pe noi, cei care frecventăm biserica. Unii cărora li se pare că sunt smeriţi, şi atunci îi vezi cu capul plecat, sau cu ochii în pământ. Şi dacă te uiţi la ei ai impresia că sunt sfinţi şi smeriţi. Dar ei, în sinea lor, se cred atât de drepţi înaintea lui Dumnezeu, încât dispreţuiesc pe alţii. Şi ei se văd pe ei că ar fi mai primiţi şi mai iubiţi de Dumnezeu decât alţi, pentru că ei nu sunt păcătoşi ca alţii. Şi au această atitudine de ură şi dispreţ faţă de cei din jur.

Or, Sfântul Efrem Sirul ne spune că smerenia trebuie legată cu altă virtute: „Şi dă-mi mie, Doamne, darul să-mi văd greşelile mele şi să nu osândesc pe fratele meu". *Neosândirea aproapelui*, nejudecarea aproapelui este culmea smereniei. Atunci când ajung în acea stare de desăvârşire încât să mă consider pe mine mai rău decât toţi oamenii de pe pământ, aşa cum spunea Sf. Ap. Pavel: „Iar cel mai mare păcătos eu sunt". Or fi şi alţii ticăloşi, şi alţii depărtaţi de Dumnezeu, dar mai mare ticălos ca mine nu-i nimeni. Atunci am ajuns la treapta smereniei pe care Hristos o aşteaptă de la noi.

Să vă dau câteva exemple din viaţa Bisericii ca să vedeţi că ceea ce vă spun nu este rezultatul gândirii mele personale. În viaţa sfântului Antonie se spune că, fiind un mare sfânt şi văzător cu duhul, a ajuns să se certe cu duhurile rele. Şi-i reproşează diavolului, zicând: „Ce vă ţineţi voi mari, că doar călugării tăi nu sunt mai presus cu nimic. Priveghează? Noi nu dormim deloc! Postesc? Noi nu mâncăm deloc! Cu ce sunteţi voi mai buni?" Şi Sf. Antonie spune: „Smerenia!" Smerenia e mai presus decât postul şi mai presus decât privegherea. Smerenia îmbinată cu nejudecarea aproapelui. Că spun Părinţii: „Voi nu mâncaţi carne, dar mâncaţi carnea aproapelui! Voi vă abţineţi de la anumite bucate, dar mâncaţi pe aproapele vostru şi judecaţi..."

Valoarea lui Hristos este alta decât valoarea noastră. Spunea cineva odată, despre o femeie mai în vârstă, care se călugărise la bătrâneţe şi a fost femeie de moravuri mai uşoare. Şi când s-a dus la mănăstire a fost primită de maica stareţă, dar comunitatea a primit-o mai greu. Şi i-a şi zis cineva: „Te-ai destrăbălat toată viaţa şi acum vii la bătrâneţe să te pui între fecioare, ca să iei şi tu aceeaşi cunună ca şi noi!" E uman, unul care se străduieşte o viaţă întreagă e uman să gândească aşa când vede că unul, care şi-a petrecut viaţa în plăceri, vine să aibă aceeaşi răsplată la ceasul al doisprezecelea. Dar Biserica ne pune în faţă alte valori. Ne pune în Postul Mare pe Sfânta Maria Egipteanca, care, poate, e cea mai păcătoasă dintre păcătoase, şi căreia fecioarele se închină şi zic: „Cuvioasă Maică Marie, roagă-te lui Dumnezeu pentru noi!" Păcătoşi şi criminali şi desfrânaţi şi ultimii oameni care se pocăiesc şi trec prin această fază de metanoia sunt puşi între sfinţi

şi ne sunt nouă exemple. Pentru că Dumnezeu iubeşte pe păcătoşi şi dă aceeaşi răsplată şi celui care se întoarce în ceasul al unsprezecelea precum şi celui ce a venit în ceasul întâi.

Iubiţi studenţi şi studente, şi mai ales studenţi, care veţi fi preoţi mâine-poimâine, Dumnezeu ne-a chemat la o responsabilitate deosebită. Spune Sf. Ioan Gură de Aur că ceea ce nici îngerii n-au putut să facă, reuşeşte preotul să facă: Să-L ţină în mână pe Hristos şi să-L dăruiască pe Hristos lumii.

Aş vrea să închei cu concluzia, atât adresându-mă dumneavoastră, cât şi studentelor în teologie: *nu predicaţi lumii un Hristos Care aşteaptă să pedepsească pe păcătoşi, pentru că mesajul Ortodoxiei a fost un mesaj de dragoste.* Vorbiţi lumii de Dumnezeu Care Şi-a trimis Unicul Fiu să mântuiască lumea din dragoste pentru lume. Aduceţi tinerilor de astăzi un mesaj de bucurie, pentru că, dacă de-a lungul istoriei Biserica a crescut, a crescut pentru faptul că mesajul Bisericii a fost un mesaj de bucurie. Chiar şi atunci când a fost legat de Cruce. Şi spunem la Utrenie: „Căci prin Cruce a venit bucurie la toată lumea". Dacă ne dispare bucuria din inimă şi de pe buze şi din faţă, şi devenim o Biserică ce judecă pe ceilalţi, lumea nu mai vine după noi şi mesajul nostru nu mai este în conformitate cu mesajul Evangheliei.

Să descoperim, aşadar, bucuria postului şi bucuria Vinerii Mari şi bucuria Învierii, ca împreună cu Sf. Serafim de Sarov, care atunci când a fost acuzat de unii mai fundamentalişti, că zâmbea tot timpul a zis: „De ce-aş fi trist, Hristos a înviat, bucuria mea!"

Să primim pe Hristos Cel Înviat în inimă, tot timpul, şi să fim şi noi identităţi ale Învierii. Aşa să ne-ajute Dumnezeu!

Pr. Ioan Sauca,
Institutul Ecumenic din Bossey, Elveţia

ARTUR SILVESTRI, Modelul „Omului mare". Zece „Convorbiri de amurg" cu Antonie Plămădeală urmate de „Douăzeci şi opt de scrisori de altădată", Editura CARPATHIA PRESS, 2004, 72 p.

Personalitatea şi statura culturală şi duhovnicească a Î.P.S. Dr. **Antonie Plămădeală**, Mitropolitul Ardealului, e bine cunoscută, atât în Biserica Ortodoxă, cât şi în lumea creştină de pretutindeni. Ierarh şi cărturar de seamă al vremii noastre, participant activ la mişcarea ecumenică din lumea contemporană, Mitropolitul Antonie Plămădeală, va rămâne o figură proeminentă în istoria Bisericii Ortodoxe Române şi a lumii creştine, de la sfârşitul secolului XX şi începutul secolului XXI.

Statura culturală şi duhovnicească a Mitropolitului **Antonie Plămădeală** a fost readusă recent în actualitate de o lucrare inedită, pe care o datărăm distinsului cărturar **Artur Silvestri** şi care se intitulează: **MODELUL „OMULUI MARE". Zece „Convorbiri de amurg" cu ANTONIE PLĂMĂDEALĂ urmate de „Douăzeci şi opt de scrisori de altădată"**, apărută la Editura CARPATHIA PRESS în anul 2004.

Reîntâlnirea cu proeminenta personalitate a Mitropolitului Antonie o datorăm, aşa cum am spus, eruditului cărturar, *Artur Silvestri,* care prin cele *„Zece Convorbiri de amurg"*, realizate cu Mitropolitul Antonie, ne prezintă o viziune succintă a întregii activităţi pastoral - misionare a I.P.S. Antonie Plămădeală, începând cu primii ani ai călugăriei, petrecuţi la Prislop, în Ţara Haţegului, în preajma părintelui Ilie Cleopa, la mănăstirea Slatina, apoi în mişcarea duhovnicească de la Antim, activitatea duhovnicească de la mănăstirea Râşca, ş.a.m.d.. Sunt evocaţi apoi anii pribegiei în care tânărul monah Antonie a fost urmărit de securitate, arestat şi în cele din urmă închis la Jilava. Sunt rememoraţi şi anii de studii petrecuţi în ţară şi străinătate, concretizaţi prin obţinerea titlului de doctor în teologie (Oxford şi apoi Bucureşti), precum şi debutul literar în aceiaşi perioadă, cu romanul „Trei ceasuri în iad".

Perioada petrecută la Bucureşti în calitate de vicar patriarhal s-a caracterizat printr-o activitate concretizată în restaurarea a zeci şi zeci de mănăstiri din

împrejurimile Bucureştiului, printr-o remarcabilă activitate în mişcarea ecumenică, prin orientarea şi susţinerea la un nivel academic a învăţământului teologic în calitate de rector al Institutului Teologic din Bucureşti, etc.

Un alt moment evocat de Î.P.S. Antonie în convorbirile cu Artur Silvestri, este cel al popasului de la Buzău, în calitate de episcop, unde va depune eforturi considerabile pentru restaurarea Palatului Episcopal, a bisericii şi a Seminarului Teologic. Tot la Buzău, pe plan cărturăresc, Î.P.S. Antonie va realiza două lucrări de referinţă : *„Nume şi fapte în istoria culturii româneşti în sec. XVII-XIX, la Buzău"* şi *„Spiritualitate şi istorie la Întorsura Carpaţilor"* (2 volume).

Un nou episod în viaţa ierarhului Antonie Plămădeală îl va constitui alegerea Sa în scaunul de mitropolit al Ardealului. În dialogul purtat cu Artur Silvestri, sunt evocate amintirile legate de începuturile activităţii pastorale în scaunul mitropolitan de la Sibiu. Între multele şi remarcabilele împliniri de la Sibiu, Î.P.S. Sa aminteşte de realizările din planul gospodăresc, respectiv amenajarea bibliotecii personale în reşedinţa mitropolitană, refacerea curţii interioare a palatului mitropolitan, camerele pentru oaspeţi, sala de recepţie de la Mitropolie, sala de conferinţe a Sinodului Mitropolitan şi a Adunării Eparhiale, modernizarea şi pictarea Schitului Păltiniş etc. Evident că activitatea cărturărească la Sibiu a ocupat un loc important în preocupările Mitropolitului Antonie, aici primind viaţă zeci de cărţi şi sute de articole şi studii de teologie, istorie şi literatură. O realizare deosebită, este mănăstirea Sâmbăta, realizare evocată cu emoţie printr-o incursiune în istoria sfântului locaş, care arată drumul sau destinul în istorie al mănăstirii lui Brâncoveanu, până în momentul în care I.P.S. Antonie a decis să-i dea aşezământului înfăţişarea strălucită de astăzi.

Acestor *„Convorbiri de amurg"* li se adaugă în acest volum şi *„Douăzeci şi opt de scrisori de altădată"*, care evocă legăturile dintre doi intelectuali de referinţă, în nişte vremuri nu tocmai prielnice pentru credinţă şi spiritualitate creştină. Dorim să subliniem faptul că din corespondenţa purtată între Î.P.S. Antonie Plămădeală şi cărturarul Artur Silvestri, putem desprinde faptul că adevăraţii oameni de cultură, cu credinţa în Dumnezeu, au fost alături de Biserică şi de slujitorii săi, şi în timpurile vitrege pentru Biserică, aşa cum sunt şi astăzi.

În urma lecturii acestei cărţi, desprindem, încă o dată, personalitatea complexă a Î.P.S. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, Crişanei şi Maramureşului, bogata Sa activitate pastoral – misionară, gospodărească şi cărturărească, care îl înscrie printre cei mai vrednici urmaşi ai Mitropolitul Andrei Şaguna. În încheiere, nu ne rămâne decât să-l rugăm pe Mântuitorul Iisus Hristos, să-L binecuvânteze cu multă sănătate şi putere de muncă pe Î.P.S. Sa, pentru a putea lucra în continuare spre binele vremelnic şi veşnic al păstoriţilor Săi.

Evident că nu putem încheia fără să aducem un gând de mulţumire şi recunoştinţă distinsului om de litere, **Artur Silvestri**, prin osteneala şi osârdia căruia am putut să ne bucurăm de reîntâlnirea cu personalitatea **Î.P.S. Antonie Plămădeală**, care va rămânea şi pentru noi cei de azi, şi pentru cei ce vor veni ***„Modelul Omului Mare"***.

Pr. lect. drd. Ion Alexandru Mizgan,
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea

Nicolae Bălan Arhiepiscop şi Mitropolit, *Texte alese*. Editura Arcade, Bistriţa, 2004, 175 p.

Mitropolitul Nicolae Bălan al Transilvaniei (14/27 februarie 1920 – † 6 august 1955) a fost, prin multipla sa activitate, cel mai de seamă urmaş al lui Andrei Şaguna.

Vieţii şi slujirii sale arhiereşti i-au fost închinate studii şi articole, fie cuprinse în volumele omagiale apărute la Sibiu în 1940 şi 1956[1], fie publicate în diverse lucrări de specialitate[2] sau periodice bisericeşti[3].

O nouă carte, „Nicolae Bălan Arhiepiscop şi Mitropolit, *Texte alese*", publicată la Editura Arcade, Bistriţa, 2004, a fost dedicată memoriei marelui ierarh transilvănean. Lucrarea a fost tipărită cu binecuvântarea Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului, fiind îngrijită de părintele Ioan Pintea. Din *Colofon* reiese că aceasta a văzut lumina tiparului cu ocazia primului Simpozion dedicat Mitropolitului Nicolae Bălan, organizat la Bistriţa, de către Centrul Judeţean pentru Cultură, Arhiepiscopia Vadului, Feleacului şi Clujului şi Consiliul local al municipiului Bistriţa, în zilele de 2-3 iunie 2004, din iniţiativa P.C. Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu şi Alexandru Pugna, P.C. preoţi Ioan Pintea şi Mihai Petian şi domnul Nicolae Gălăţean, directorul Centrului Judeţean pentru cultură Bistriţa-Năsăud.

Cuvântul înainte, (p. 5-6) semnat de Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului, pune în lumină calitatea marelui ierarh de îndrumător al unor tineri dedicaţi studiului şi care, trimişi în diverse centre universitare europene ca bursieri, aveau să devină peste ani, reprezentanţi de seamă ai Bisericii şi teologiei româneşti: mitropoliţii Nicolae Colan şi Nicolae Mladin, urmaşi în scaunul mitropolitan, episcopii

1. *Omagiu Înalt Prea Sfinţiei Sale Dr. Nicolae Bălan mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire*, Sibiu, 1940, XVIII + 804 p., şi *Mitropolitul Nicolae Bălan. La cincizeci de ani de activitate bisericească, 1905-1955*, Sibiu, 1956, 459 p.

2. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, ed. a II-a, Bucureşti, 1994, p. 434-437, Idem, *Cărturari sibieni de altădată*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 336-356.

3. Mircea Păcurariu, *Din viaţa Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania în ultimii cincizeci de ani (1925-1975)*, în „Mitropolia Ardealului", an XX, nr. 11-12, 1975, p. 796-818; Idem, *Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului* în „Biserica Ortodoxă Română", an C, nr.5-6, 1982, p. 494-517.

Nicolae Popoviciu şi Vasile Coman ai Oradiei şi profesorii Dumitru Stăniloae, Liviu Stan, Grigore Marcu, Teodor Bodogae, Nicolae Neaga, etc. Prin urmare, marele ierarh Nicolae Bălan a fost un adevărat ctitor de personalităţi, sau, aşa cum se exprimă plastic Î.P.S. Bartolomeu, „...era omul care zidea oameni".

Prefaţa (p. 7-30) este redactată ca un medalion, închinat acestei strălucite personalităţi, de către părintele academician Mircea Păcurariu[4]. Distinsul autor prezintă, cu dragostea şi căldura studentului de odinioară care l-a admirat, dar şi cu acribia profesorului de istorie bisericească, aspectele care au definit activitatea mitropolitului Nicolae Bălan: cultura teologică şi învăţământul în timpul arhipăstoririi sale, activitatea editorială, naţional-patriotică, pastorală, socială şi ecumenică.

Textele care urmează sunt cuvântări ţinute cu diverse ocazii, Pastorale de Paşti şi de Crăciun, precum şi articole publicate în „Revista Teologică" sau „Viaţa Ilustrată". Iniţial, ele au fost strânse în două volume: *Mântuieşte, Doamne, poporul Tău* (Sibiu, 1945, XVI + 252 p.) şi *Biserica şi Viaţa* (Sibiu, 1947, XII + 360 p.). O parte dintre aceste cuvântări, pastorale sau studii constituie substanţa acestui volum. Parcurgându-i paginile, descoperim un orator bisericesc de cea mai înaltă ţinută, un model demn de urmat nu doar de preoţii şi ierarhii de astăzi, ci şi de către politicienii noştri. Stilul acestor cuvântări este deosebit de plăcut, ideile sunt bine legate şi argumentate. Iar ceea ce este mai important este faptul că totul porneşte dintr-o inimă plină de căldură, dintr-un suflet curat şi devotat neamului şi Bisericii româneşti, dintr-o minte pătrunzătoare, care cunoştea psihologia românească şi greutăţile vremurilor de atunci. Idealurile sale, de realizare moral-creştină, dar şi intelectuală şi economică a României sunt întru totul valabile şi astăzi. Nimic din scrisul său, cu excepţia unor elemente care ţin de contextul politico-istoric al epocii, nu este perimat. În prima dintre aceste cuvântări, rostită cu prilejul deschiderii Universităţii pribege a Daciei Superioare din Cluj, la 10 noiembrie 1940, în Catedrala din Sibiu, defineşte misiunea spirituală a unei universităţi care, ca şi atunci, „... este să se apropie şi mai mult de adevărurile şi de aspiraţiile neamului. Ea nu trebuie să se închidă în turnul de fildeş al unei ştiinţe care n-are să spună nimic special şi întăritor neamului nostru în situaţia concretă în care se găseşte şi în care trebuie ajutat şi întărit prin toate activităţile noastre... Azi ne trebuie o Universitate luptătoare, în slujba înnoirii sufleteşti a neamului şi a înfăptuirii aspiraţiilor lui. Universitatea va înălţa conştiinţa naţională, va aprinde entuziasmul şi spiritul de jertfă al tineretului de elită, care este încredinţat ei" (p. 35).

Adresându-se unor tineri prezenţi la comemorarea a 70 de ani de la moartea mitropolitului Andrei Şaguna, la 31 mai 1942, mitropolitul Nicolae Bălan înţelegea că opera marelui bărbat „...a fost izvor de tărie şi de viaţă, pentru că a fost clădită pe tot ceea ce înţelepciunea şi experienţa trecutului fixase în conştiinţa poporului ca element trainic şi sănătos".

4. Vezi şi *Mitropolitul Nicolae Bălan* în *Cărturari sibieni de altădată*, p. 336-356.

Diktatul de la Viena a tras în inima Ardealului o „graniță care nu e graniță, ci o tăietură sângeroasă în trupul neamului..." Prin urmare, tinerii atunci de față, erau îndemnați „... a vă ține strâns pe lângă Biserică, pentru ca să vă umpleți conștiințele de puterea și dragostea ei de neam" (p. 37-38).

În a doua zi de Rusalii din anul 1941, cu ocazia deschiderii celui de-al IX-lea congres al „Oastei Domnului", Mitropolitul Nicolae spunea că „Drumul Oastei este drumul Bisericii... Drumul Bisericii este drumul Sfintei Evanghelii a Domnului nostru Iisus Hristos. Și, de aceea, Oastea Domnului vrea ceea ce vrea Biserica. Și precum Biserica e una cu Evanghelia, așa și Oastea e una cu Biserica și *prin Biserică* (subl. ns.) e una cu Evanghelia" (p. 42).

În *Pastoralele* de Paști și de Crăciun din anii 1938 și 1939aflăm minunate îndemnuri către iertare, dragoste și înțelegere: „Coborâți-vă cu gândul înlăuntrul sufletelor voastre și tot ce veți găsi acolo necurat și întinat de păcate și fărădelegi, mărturisindu-vă Domnului, aruncați afară prin căință și îndreptare... Mai ales vrajba dintre voi să se curme, toată pizma și răzbunarea să amuțească... Curățiți și înălțați sufletele voastre, astăzi să nu vedem decât lumina care se revarsă din învierea lui Hristos și umple cerul și pământul... Nici moartea să nu ne înspăimânte, nici iadul să nu ne cutremure, căci Cel ce ca un mire a ieșit din mormânt a sfărâmat puterea lor..." (*Pastorala de Sfintele Paști*, Sibiu, 1940, p. 62-63).

Pastorala de Crăciun din anul 1940 este intitulată sugestiv: „Pe culmile încrederii în Dumnezeu". Optimismul, izvorât dintr-o credință neclintită în Dumnezeu Care S-a făcut om, este susținut cu putere, îndemnând la curaj și tărie de caracter: „Timpul nostru e timp de luptă, de zbucium și de frământare. Să nu fim mici de inimă, ci să ne păstrăm tare credința în dreptatea noastră, neșovăitoare nădejdea în biruința noastră, hotărâtă și neînduplecată voința noastră în urmărirea țintelor înalte și a îndatoririlor serioase ce le avem către noi și către neamul nostru. În istoria lumii și în planurile ei nu au cuvânt hotărâtor diplomații și bubuitul tunurilor, ci voia Celui de sus" (p. 67).

Partea a doua a cărții cuprinde texte care au fost publicate în volumul *Biserica și viața*. Prima dintre cuvântările acestei secțiuni cuprinde (p.103-107) cuvântarea rostită în 17/30 mai 1920, la praznicul Rusaliilor, cu ocazia hirotonirii întru arhiereu și a instalării în scaunul de arhiepiscop și mitropolit, intitulată „Vrednicia noastră este de la Dumnezeu" (cf. II Cor.3, 5-6). Este un admirabil exemplu de oratorie alcătuită în duhul trăirii ortodoxe românești și în care se simte frumusețea și bogăția vechilor noastre cazanii; este o evocare plină de sinceră admirație și recunoștință față de eforturile cărturarilor Bisericii de a păstra „puritatea credinței", de a „...deschide unui popor luminoase zările viitorului său" și de a revărsa „...ca un val de apă vie... măreața agoniseală a *culturii creștine*" (subl. a.) În final, marele ierarh evidențiază specificul marii sale misiuni: „Am înaintea ochilor figura ierarhului care privește în față realitatea vieții, cu toate frământările ei și își pune sufletul

pentru dezlegarea lor în spiritul credinței mântuitoare. Vreau o Biserică vie şi o religiozitate militantă pentru înfăptuirea idealului de la care se inspiră" (p. 106).

Nicolae Bălan a fost şi un mare teolog. Ca profesor la Institutul teologic-pedagogic din Sibiu a publicat numeroase studii sau articole. Unul dintre acestea, *Chestia reunirii bisericilor* („Revista Teologică", an III, 1909) este reprodus şi în volumul de față (p. 115-122). Teologul de astăzi, citindu-l, constată că este întru totul actual. Fără îndoială, bisericile creştine se vor uni, dar aceasta se va face pe baza unei singure credințe „...care reprezintă adevărul revelat al creştinismului *întreg şi nefalsificat*... şi *...ascultând glasul unanim al Bisericii vechi ecumenice*" (subl. a.). Ființa viitoarei unități a bisericilor trebuie să fie „închinarea, prin *credință şi viață*, în fața sfințeniei acelui adevăr. Această condiție înseamnă mai mult decât o simplă aderență teoretică la un anumit program dogmatic". Unitatea „...nu este ceva ce «se construieşte», ci este ceva ce se realizează *prin creştere*" (p. 120). Aceasta exclude un „prozelitism necinstit, purtat cu apucăturile tacticii şi înțelepciunii profane... ", căci, pe o astfel de cale, „...se pot câştiga uneori cifre, chiar cifre mari, dar pe terenul vieții religioase, câştigul nu se calculează în cifre, ci se prețuieşte în valori morale: în convingeri puternice, în suflete dornice de mântuire, în caractere creştine, în *oameni întregi*!" (subl. a.).

Tot ca profesor de teologie, care milita pentru o bună formare culturală şi duhovnicească, în Institutul teologic-pedagogic din Sibiu a viitorilor preoți şi învățători din Transilvania, s-a simțit dator să dea un răspuns ferm unui articol scris de Octavian Goga, publicat în „Luceafărul", nr.2-3, 1907. Poetul „pătimirii noastre" îşi închipuia un portret al preotului român din Ardeal printr-o imagine idilică a unui „...bătrân, care stă duminica pe prispa casei, înconjurat de norodul lui" şi căruia îi sunt suficiente „...poezia senină şi înțelepciunea bună a vechiului molitfelnic", fără „erudiție dogmatică" şi canonică. Concepția tânărului profesor de atunci Nicolae Bălan şi a colegilor săi de catedră era, însă, alta. El înțelegea că strălucita şcoală sibiană trebuia să formeze preoți şi învățători „...*chemați a întrupa în masele poporului* gândul şi însuflețirea" dascălilor lor; urmau să fie „...*nemijlociții redeşteptători ai însuflețirii pentru credința religioasă şi imediații cultivatori în popor ai tradițiilor noastre culturale*" (subl. a., p. 127-139).

Două studii, *Biserica şi națiunea* (p. 140-145) şi *Ortodoxie şi românism* (p. 146-155), publicate în revista „Viața ilustrată" (an I, 1934, nr.1, p.2-6 şi nr.2, p. 3-8), prezintă sinteza fericită dintre Ortodoxie şi „sufletul național al popoarelor în sânul cărora este prezentă, privind mai ales situația din România. Descoperim prin aceste pagini că mitropolitul Nicolae Bălan era un excelent dogmatist şi apologet. În demersul său, distinsul ierarh cărturar porneşte de la învățătura ortodoxă despre armonia dintre natură şi har (grație). Prin această armonie, s-a realizat, în Ortodoxie, „...adevărata sinteză între religia creştină şi spiritul național al popoarelor, ...între

Biserică şi naţiune. ...Biserica Ortodoxă... se dovedeşte a fi adevărata continuatoare a Bisericii vechi ecumenice, care, păstrându-şi caracterul universal, a înţeles totuşi atât de bine să ţină seama de specificul naţional al popoarelor şi în organizarea ei să primească contribuţia pe care sufletul fiecărui popor o aducea la marea zestre comună a creştinătăţii" (p. 140). „Biserica Ortodoxă preţuieşte factorul naţional ca făcând parte din opera creaţiei divine. Privită din acest punct de vedere, naţiunea, cu notele specifice ale fiecăreia, se înfăţişează ca un dar al voinţei creatoare a lui Dumnezeu şi ca o providenţă pentru cei care prin naştere fac parte din sânul ei" (p. 143).

Referindu-se la lucrarea harului asupra omului, a naturii sale după căderea în păcat, Toma de Aquino scria: *Gratia maturam non tollit, sed perficit.* Acest principiu se poate aplica „... şi la diferenţierile individuale şi etnice" ale naturii umane. „Să ne gândim la admirabila variaţie ce există în caracterele sfinţilor Bisericii! Fiecare aduce o notă specială de interpretare a sfinţeniei, prin felul cum s-a răsfrânt lumina Evangheliei în sufletul său individual. Desigur, acelaşi Hristos trăieşte în toţi, dar fiecare L-a îmbrăţişat cu puterile proprii ale sufletului său" (p. 143). Prin urmare, când „...Biserica se coboară în mijlocul unui popor, ea aduce cu sine toată vistieria ecumenicităţii..." şi „...nu suferă nici o alterare a substanţei sale divine". Ea poate să cultive „...acel *naţionalism creştinesc*, care e în stare să purifice şi să adâncească (aici, să spiritualizeze, n.n.) naţionalismul politic. ...Acest naţionalism nu urăşte, nu pizmuieşte, nu se trufeşte, ci încheagă într-o comunitate a iubirii pe toţi fiii unei naţiuni, gata a se jertfi pentru binele ei" (p. 145).

Studiul *Ortodoxie şi românism* a fost alcătuit ca răspuns la un articol apărut în „Unirea" (nr. 11) de la Blaj. Nicolae Bălan aprofundează, apologetic, „...sinteza între creştinismul genuin şi între spiritul naţional al popoarelor" (p. 147); aceasta pentru că în articolul din „Unirea" se considera că ortodoxia creştină ca „lege strămoşească, naţională", care „variază de la popor la popor... în ultimă analiză e păgânismul strămoşesc" (p. 146). În opoziţie cu afirmaţiile jignitoare din „Unirea", mitropolitul Nicolae Bălan arată că sinteza dintre Biserica Ortodoxă şi neamul românesc „... emană în chip firesc din perfecta armonie ce există între creaţie şi mântuire, între natură şi graţie" (har). Astfel, „Biserica naţională este, prin urmare, locul sfânt în care vorbeşte Domnul cu un anumit popor şi-i trimite prin ea darul mântuirii... Nici la Zamolxe al Dacilor, nici la Jupiter al Romanilor nu ne putem întoarce, fiindcă n-au fost ai noştri. În plămada substanţei româneşti n-a intrat decât Ortodoxia".

Pentru preoţi, pentru studenţii teologi sibieni şi pentru viitorii învăţători a publicat în „Revista Teologică" (an IV, 1910, p. 1-7) articolul *Caractere creştine* (p.156-160) care pune în lumină mai ales curajul şi abnegaţia în slujirea binelui obştesc şi a adevărului evanghelic, evocând personalitatea Sfântului Apostol Pavel şi a unor Părinţi ai Bisericii ca Sfinţii Athanasie cel Mare, Ambrosie al Milanului, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur şi Teodor Studitul.

Ultima dintre cuvântările retipărite în acest volum este intitulată *Monahismul ortodox. Sensul şi misiunea lui în viitor* (p. 164-174). A fost rostită în 18 mai 1930, cu ocazia deschiderii Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei ortodoxe de Alba Iulia şi Sibiu.

În veacul al XVIII-lea, Biserica românilor ardeleni a înfruntat cea mai dramatică prigoană din istoria ei: Uniaţia, impusă cu forţa, nu avea nici un răsunet în sufletele românilor. *Fortăreţele credinţei* lor erau schiturile şi mănăstirile, distruse cu sălbăticie de generalul austriac N. A. von Bukow în 1761. În toamna anului 1785, la insistenţele episcopului unit Grigore Maior, ctitoria voievodului martir Constantin Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus a fost dărâmată. Mitropolitul Nicolae Bălan a fost pe deplin conştient de rolul spiritual al mănăstirilor şi de necesitatea vieţii monahale în sânul Bisericii. Dorind restaurarea monahismului în Transilvania, în 1927 a început refacerea mănăstirii Sâmbăta de Sus, prin donaţiile clerului şi credincioşilor din toată ţara. Câţiva tineri monahi au fost trimişi la studii peste hotare, pentru a avea, la mănăstirea rectitorită, un grup de călugări cărturari: Zian Arsenie Boca, Dumitru Veştemean şi Dumitru Serafim Popescu[5]. Ei urmau să fie acei monahi luminaţi care aveau să descopere şi altora *sensul pozitiv al monahismului*.

Deşi nu a fost un monah prin formaţie, într-unul din paragrafele acestei ultime cuvântări cuprinse în *Texte alese*, sesizează un element definitoriu al vieţii monahale şi al rosturilor ei: „Voturile monahale, ca şi toate exerciţiile ascetice – concepţia monahismului ortodox – nu-şi au scopul în sine, ci sunt numai mijloace de a păstra sufletul liber pentru lumea spirituală şi pentru netrecătoarele comori ale ei. Renunţările ce se cer sunt condiţii pregătitoare ale entuziasmului religios. ...Nu în renunţări zace tăria monahismului, ci în elementul pozitiv ce-l animă şi care este strădania către sfinţirea întregii personalităţi prin voinţa ancorată în Dumnezeu" (p. 169). „Tăria morală se câştigă în singurătate prin contemplaţie", căci izvoarele „sunt ascunse între munţi şi dealuri, nu ţâşnesc de pe culmile bătute de vânt. ...A-ţi păstra distanţa faţă de un lucru, nu înseamnă a-l ignora, ci dimpotrivă, înseamnă a-ţi da răgaz şi putinţă să-l cuprinzi cât mai bine cu privirea. ...Conducător bun de suflete poate fi numai acela care a pătruns mai întâi în adâncimile propriului său suflet, cu gândul de a-l purifica şi sfinţi prin darul şi lumina lui Hristos. Fără inspiraţiile care se coboară din înălţimea idealului religios căruia îi închini străduinţa ta, nu eşti în stare să faci nici doi paşi siguri pe calea cea duhovnicească, cu atât mai puţin să povăţuieşti pe alţii" (p. 170).

Secularismul se făcea simţit încă din timpul arhipăstoririi mitropolitului Nicolae Bălan; ca urmare, el a dezvoltat ideea că mănăstirile sunt „antidotul cel mai eficace împotriva secularismului", (p. 171-172) întrucât monahismul „e chemat să înnoiască

5. *Ibidem*, p. 342.

forţele morale ale naţiunii în albia Bisericii". De aceea, el ruga pe Dumnezeu să „...trimită o nouă revărsare de duh profetic şi să scoale din mijlocul poporului nostru apostolii care să vestească măririle lui Dumnezeu, frumuseţile şi tăriile vieţii celei trăite cu El. ... să cheme cu glas de arhanghel toată suflarea românească la pocăinţă şi îndreptare... şi prin entuziasmul ofensivei lor duhovniceşti, să îmbisericească pornirile individualiste şi sectare, să capteze steaua religioasă a obştei credincioase în albia Bisericii, iar pe slujitorii acesteia să-i scoată din încetineala unui conservatorism somnolent şi din oportunismul pactizărilor cu lumea. ...Ca o nouă şi înălţată *conştiinţă de sine* şi de misiunea în lume a sfintei noastre Biserici concep eu sămănătura de primăvară a *monahismului luminat*, ce va să vie". Aceste cuvinte sunt, astăzi, mai actuale ca oricând. În sensul acestui „monahism luminat" şi al unei „conştiinţe de sine înălţată" a Bisericii, intenţiona ca la mănăstirea Sâmbăta de Sus să înfiinţeze o tipografie, un atelier de pictură bisericească, un cămin pentru preoţii pensionari, iar absolvenţii de teologie din Mitropolia Ardealului să stea un an în această mănăstire, ca al cincilea an de studii, pentru „întărire în cele duhovniceşti, înainte de a fi trimişi în parohii" (p. 174).

Din cele de până aici, se poate desprinde tabloul măreţ şi exemplul glorios al unui ierarh cărturar, al unui mare teolog şi orator bisericesc, dar şi al unui om de acţiune, plin de iniţiativă şi de înalte idealuri. Considerăm, prin urmare, că lucrarea *„Nicolae Bălan Arhiepiscop şi Mitropolit, Texte alese"* reprezintă un act cultural de o deosebită valoare şi dovada că o viaţă pusă în slujba binelui obştesc, a Bisericii şi a Naţiunii române nu poate fi uitată.

Pr. Lect. Dr. Radu Tascovici,
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Piteşti

***Mărturie şi martiriu în Transilvania secolului al XVIII-lea*, volum îngrijit de Pr. Dr. Dorel Man şi Conf. Dr. Flore Pop, cuvânt înainte de Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu,** Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004, 273 p.

Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă în Epistola către Evrei să ne aducem aminte de mai marii noştri care ne-au fost pilde de credinţă şi de vrednicie şi să le urmăm viaţa.

În istoria Neamului Românesc avem nenumărate pagini care ne pun în faţa ochilor noştri evenimente glorioase, legate de numele unor eroi ai credinţei şi a luptei pentru emanciparea naţiunii române.

Între figurile proeminente ale istoriei Neamului Românesc din Transilvania secolului al XVIII-lea se înscrie şi numele lui Tănase Todoran din Bichigiu Năsăudului, a cărui figură a fost evocată recent într-un volum omagial intitulat: *„Mărturie şi Martiriu în Transilvania secolului al XVIII-lea"*.

Se ştie că după trecerea Transilvaniei în stăpânirea habsburgilor aceştia au început o acţiune de atragere a românilor transilvăneni la catolicism, un rol însemnat în această acţiune revenindu-i Bisericii Romano-Catolice. La scurt timp după dezbinarea religioasă a românilor transilvăneni puţinii preoţi şi credincioşi care primiseră unirea cu Biserica Romei şi-au dat seama că promisiunile făcute nu erau altceva decât amăgiri şi vorbe deşarte. Prin urmare, la scurt timp după instalarea lui Atanasie ca episcop unit, a început lupta pentru apărarea Ortodoxiei sau a „Legii Româneşti", luptă care a durat mai multe decenii şi în timpul căreia mulţi români au pătimit ori şi-au dat viaţa pentru credinţa lor strămoşească.

După acţiunea călugărului Visarion Sarai s-a declanşat o nouă mişcare populară ortodoxă în anii 1759-1762, îndreptată împotriva uniaţiei, cunoscută sub denumirea de „Răscoala lui Sofronie". Prin acţiunile sale acesta a declanşat o adevărată răscoală populară care s-a extins în toată Transilvania. Autorităţile de stat din Transilvania şi Curtea din Viena, alarmate de aceste acţiuni, au luat o serie de măsuri în vederea întăririi uniaţiei, dar efectele lor au fost contrare aşteptărilor acestora.

Noi mişcări pentru apărarea Ortodoxiei s-au înregistrat în anul 1763, generate de înfiinţarea în Ţara Năsăudului, a unui regiment grăniceresc cu sediul în Năsăud în care urmau să fie admişi numai credincioşi uniţi. Motivul înfiinţării regimentului grăniceresc la Năsăud a fost acela de a-i atrage pe românii ortodocşi la unirea cu Biserica Romei în vederea întăririi catolicismului în Transilvania. Curtea de la Viena făgăduia numeroase avantaje. Deşi la început aceste făgăduieli au rămas numai pe hârtie, mulţi români au îmbrăcat sumanul grăniceresc. Acest regiment avea menirea de a asigura triumful uniaţiei. Această metodă de schimbare forţată a credinţei era pornită chiar de împărăteasa Maria Tereza. Generalului Bukow îi revenea misiunea de a militariza şi a trece la uniatism ţinutul Năsăudului. În acest context se va produce şi martiriul lui Tănase Todoran din Bichigiu Năsăudului, care a plătit cu viaţa ataşamentul său faţă de Neamul şi Legea Românească (Ortodoxia).

Volumul de faţă este închinat personalităţii martirului **Tănase Todoran** şi zbuciumatei vieţi bisericeşti din Ţara Năsăudului din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea. Trebuie să specificăm faptul că a apărut cu binecuvântarea Î.P.S. Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului şi beneficiază de un *Cuvânt înainte* semnat de Academicianul Mircea Păcurariu, avându-i ca şi coordonatori pe Pr. Dr. Dorel Man şi Conf. Pr. Dr. Flore Pop.

La realizarea acestui volum şi-au adus contribuţia o serie de personalităţi consacrate studiului istoriei bisericeşti din Ţara Năsăudului precum: Virgil Şotropa, Ioan Bunea, Nicolae Feier, Nicolae Edroiu, Alexandru Moraru, Vasile Lechinţan, Teodor Tanco, Florin Valeriu Mureşan, Vasile Tutula, Nicolae Drăganu, etc. Alături de aceştia reţinem şi studiile semnate de Dorel Man, Macarie Marius Drăgoi, Flore Pop şi Ion Alexandru Mizgan.

Prin adunarea acestor studii în volumul de faţă, se aduce o contribuţie importantă la cunoaşterea istoriei vieţii bisericeşti din Ţara Năsăudului în secolul al XVIII-lea şi ne oferă o viziune asupra martiriului lui Tănase Todoran, care alături de alţi conaţionali, a luptat pentru apărarea Neamului Românesc şi a credinţei străbune. Apariţia acestui volum o datorăm Pr. Dr. Dorel Man şi Conf. Univ. Flore Pop, care prin strădania lor au readus în atenţia contemporanilor, momente dramatice din istoria românilor din Ţara Năsăudului şi au evocat figura luminoasă a neînfricatului luptător **Tănase Todoran**.

Pr. lect. drd. Ion Alexandru Mizgan,
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea

Pr. Remus Grama, *Policarp Moruşca, primul episcop al românilor din America. Scrisori din captivitate*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2004, 230 p.

A apărut la editura Eikon o carte care, spunem noi, trebuia să apară. Iar când afirmăm acest lucru nu facem referire neapărat la tematica propusă, care de altfel a mai fost dezbătută, ca şi lucrare vastă, de către Prof. Aurel Sasu – *Cazul Policarp*, Cluj, 2002, 244 p., ci la modul în care autorul, Pr. Remus Grama, a încercat şi mai ales a reuşit să surprindă în excelenta sa lucrare realitatea unui episod din istoria noastră contemporană: înfiinţarea unei Episcopii Ortodoxe Române în America, ancorat fiind în însăşi existenţa acestei episcopii, care trebuia *„să fie una"* după dorinţa primului său ocârmuitor. Contextul istoric a dus însă la un alt rezultat, pe care autorul încearcă să îl evidenţieze cât mai veridic, făcând practic, spunem noi cu succes, rabat de la apartenenţa sa la una din cele două Episcopii deja existente, tocmai pentru ca lucrarea să aparţină în primul rând istoricului şi abia apoi clericului.

Revenind la lucrarea în sine, remarcăm în primul rând vastul material bibliografic folosit de către autor pentru argumentarea ideilor sale. Ceea ce conferă însă o valoarea aparte acestei lucrări este faptul că autorul a reuşit să cerceteze vasta corespondenţă a episcopului Policarp Moruşca, întreţinută cu membrii Consiliului Episcopal al Episcopiei pe care o conducea, cu diferite persoane care aparţineau acestei episcopii, iar mai târziu, mai ales după reîntoarcerea sa în ţară, cu diferiţi membrii ai Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Toate aceste lucruri nu fac altceva decât să aducă în faţa cititorului personalitatea destul de puţin cunoscută, până acum în România, a fostului învăţător confesional, preot de ţară, confesor militar, stareţ la cunoscuta mânăstire Hodoş Bodrog, episcopului misionar, apoi a episcopului exilat Policarp Moruşca. Se încearcă practic prin această lucrare, după cum mărturisea însăşi autorul o *„firească restituire şi îndreptare a istoriei"* şi aceasta în contextul în care *„segmentul eparhiei care l-a abandonat cu bună ştiinţă pe Policarp Moruşca continuă să mistifice adevărul istoric revendicându-l ca fiind ierarh al lor"*.

La prima vedere lucrarea pare a fi o simplă biografie a celui care a fost episcopul Policarp Moruşca. Tocmai de aceea este indicat în prefaţă îndemnul ca lucrarea în sine să fie citită cu atenţie, pentru a fi percepute acele evenimente care

s-au întâmplat în trecut cu cel „exilat” în propria lui ţară, dar a căror roade, spunem noi, se văd până în zilele noastre.

Acest tratat istoric poate fi urmărit pe mai multe coordonate. Am putea spune că una dintre aceste coordonate implică găsirea unor răspunsuri la cinci întrebări fundamentale *unde*?, *când*? şi *cum*? s-a înfiinţat adevărata episcopie a românilor ortodocşi din America , ca ulterior să îşi găsească rezonanţă alte două întrebări *cine este responsabil de înfiinţarea celei de a doua episcopii româneşti din America*?, respectiv *„de ce*?”, lucru de care se întreba chiar şi episcopul Policarp, a fost acceptată această stare de lucruri de către Sfântul Sinod al Patriarhiei Ortodoxe Române. Apoi, o altă coordonată pe care o putem lua în discuţie, care este de altfel coordonata clasică întâlnită în majoritatea studiilor istorice, poate să fie rezervată descrierii activităţii personalităţii lui Policarp Moruşca. În acest caz putem formula patru perioade sau etape : a) Policarp Moruşca şi anii de formare profesională, b) perioada episcopatului American, c) reîntoarcerea în ţară cu încercările de revenire la scaunul Episcopal, d) statutul lui Policarp în ţară şi corespondenţa. Poate una din ultimele coordonate care ar trebui luată în discuţie, şi care de altfel are partea sa de sens istoric, este aceea a contextului politic cu totul nou, care începea să se contureze în ţară la venirea episcopului Policarp în 1939: pe de o parte cadrul unui război ce aducea implicarea iminentă a României şi ulterior noul sistem politic căruia România îi va rămâne tributară timp de aproape o jumătate de secol.

Toate aceste coordonate trebuie să fie subsumate aceluiaşi scop, anume a existenţei începând cu 1929 a unei **Episcopii**, cu titulatura Episcopia Ortodoxă Română Misionară din America, cu un ierarh ales, pentru românii ortodocşi de acolo, **Episcopie** „părăsită” în 1950 de către Sfântul Sinod de la Bucureşti, datorită împrejurărilor politice, prin acceptarea şi hirotonirea lui Andrei Moldovan, **Episcopie** care îşi cere dreptul ei legitim de recunoaştere oficială a rolului pe care l-a avut şi îl are pentru românii din diaspora americană.

Pe parcursul lucrării avem posibilitatea de a face un portret nu numai ierarhului care a fost Policarp Moruşca, ci şi a modului în care el şi ceilalţi, elemente pozitive sau negative, au ştiut să lucreze pentru întemeierea şi consolidarea Episcopiei românilor ortodocşi din America, respectiv să o scindeze. Desigur, putem face diferite paralele cu istoria zbuciumată a românilor ortodocşi. Semnatarul prefeţei, Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, amintea de „exilatul” Policarp Moruşca în cadrul larg al altor „exilaţi” români ca Dosoftei al Moldovei la Zolkiew, în Polonia, ca Inochentie Micu al Blajului, la Roma, ca Visarion Puiu al Bucovinei şi Tansnistriei, exilat în Apusul Europei.

Nu putem trece însă cu vederea alte similitudini, păstrând desigur o scală a proporţiei şi a contextului istoric. Ne referim aici mai ales la hotărârile şedinţelor secrete din 2 februarie, 17 mai, 12 iunie 1950 din casa lui Glicherie Moraru din

Detroit, care alături de alte opt persoane vor hotărî alegerea lui Andrei Moldovan de Akron, ca episcop al românilor din America. Aceste acţiuni coroborate cu întreaga activitate *nefastă* a lui Glicherie Moraru, de denigrare a episcopului Policarp Moruşca, atât în perioada în care acesta se afla în America, dar mai ales ulterior, ne duc cu gândul la o altă sciziune a bisericii strămoşeşti, de această dată din Ardeal în jurul anului 1700. Desigur, atunci datele problemei erau altele, dar metoda coincide cu cazul de faţă: înşelăciune, minciună, falsuri. Rezultă din aceste acţiuni înregistrarea unei noi Episcopii la 12 iunie 1950, în statul Michigan, respectiv Episcopia Ortodoxă Română Autonomă din America de Nord şi de Sud, care funcţiona paralel cu cea înfiinţată în anul 1929.

Este pusă în discuţie de către autor întreaga activitate a Consiliului Episcopesc, respectiv a Congresului Bisericesc al Episcopiei Misionare, precum şi rolul avut de diferiţi clerici, ce au condus aceste foruri mai ales după plecarea episcopului Policarp Moruşca în România. Unul dintre aceştia a fost protopopul John Trutza = Ion Truţia, al cărui rol a fost deosebit. Interesant este faptul că acesta este privit de cealaltă episcopie ortodoxă drept un caterisit, uitându-se că toţi detractorii acestuia au lucrat cândva împreună cu Trutza. De aceea, începând cu 1946, se fac vizibile două grupări, cea a lui John Trutza din Cleveland, respectiv Opreanu, Mihălţan, Moraru din Detroit. Ambele tabere vor revendica, prima dintre ele pe bună dreptate, atât dreptul de alegere al ierarhului, cât şi exercitarea tuturor prerogativelor asupra Vetrei Româneşti. Va câştiga, datorită contextului politic de atunci, partida condusă de Glicherie Moraru.

Prezintă de asemenea un interes aparte, modul în care autorul scoate în relief, corespondenţa avută de Policarp cu cei din America, dar şi cea internă, din România, se înţelege după reîntoarcerea sa în ţară. Sunt evidenţiate o serie de modificări survenite în ţară, ce vizau în mod direct şi noua episcopie. Amintim doar câteva dintre ele, cu menţiunea că scopul este acela de a sublinia poziţia defensivă pe care s-au situat membrii episcopiei americane, în vederea apărării drepturilor lor: 4 aprilie 1944 Policarp comunica modificările legiuirilor Bisericii Ortodoxe Române, care stipulau că pentru străinătate episcopii să fie aleşi de către Sfântul Sinod cu aprobarea guvernului, 10 martie 1947 adresa lui Nicodim Munteanu o scrisoare arătând faptul că se uita un element, anume episcopul nu fusese retras, iar scaunul Episcopal nu era vacant-este vorba de Episcopia Misionară-, 30 iulie 1947 Policarp binecuvânta Comisia interimară a episcopiei, el ca titular *„era prizonier al stărilor politice”*, amintea tot aici şi de lista de pe care lipsea *„ca şi cum nu aş mai fi viu”* – este vorba de o triplă încercare a numirii unui nou episcop de către Sfântul Sinod de la Bucureşti, 28 martie 1947 Congresul bisericesc hotăra ruperea legăturilor administrative cu Patriarhia Română şi revenirea la Statutul din 1932, mai ales autonomia în ceea ce priveşte alegerea episcopului, apoi o altă scrisoare din

1950 dovedeşte că era considerat în continuare ca episcop, Policarp răspunde în această direcţie arătând că deciziile aparţin Consiliului Episcopesc, 4 iulie 1950 telegrama Congresului de la Philadelphia *„episcopul nostru trăieşte şi îl aşteptăm"* lucru de care de altfel era îndreptăţit Policarp deoarece *„eu am fost pus în retragere din oficiu şi pot fi rechemat"* (în acest context merită să amintim unele din hotărârile acestui Congres. Astfel se amintea că: în decurs de un an să fie ales, în lipsa lui Policarp desigur, a unui episcop vicar, Episcopia Misionară cere lămuriri Sfântului Sinod la 18 august 1950 despre situaţia lui Andrei Moldovan şi a episcopiei condusă de acesta, arătându-se în acelaşi timp greşeala făcută de către Sfântul Sinod şi mai ales inducerea în eroare a acestuia), apoi la data de 4 şi 28 septembrie 1950 Policarp avertiza pe mitropolitul Nicolae Bălan despre pericolul alegerii lui Moldovan, Teodor Scorobeţ şi el un ierarh pus în retragere ia atitudine împotriva alegerii lui Andrei Moldovan, la 16 noiembrie Consiliul oficial al vechii episcopii hotăra *„în unanimitate să nu accepte pe noul ierarh, solicitând anularea hirotoniei şi reîntoarcerea lui Policarp"*, apoi la data de 3-5 iulie 1951 Congresul Episcopiei de la Vatra ţinut la Chicago a aprobat o moţiune care arăta clar că *„alegerea lui Andrei Moldovan este necanonică şi ilegală"* hotărând suspendarea legăturilor cu biserica mamă. Ca un ultim aspect pe care îl putem urmări, mai ales în ceea ce priveşte corespondenţa lui Policarp, amintim atitudinea lui Valerian Trifa, care deşi ales episcop înţelegea statutul său şi trimitea la Craina, episcopului Policarp, darea de seamă după fiecare Congres. Iată deci un model concludent de conlucrare şi mai ales de recunoaştere a poziţiilor pe care fiecare membru al Episcopiei Misionare trebuia să îl ocupe.

De partea cealaltă, în ceea ce priveşte partida condusă de Glicherie Moraru şi a episcopiei nou înfiinţate, datorită informaţiilor ce ne parvin din corespondenţa vremii putem aminti câteva elemente esenţiale: la 28 decembrie 1948 episcopia din America, constituită la 1929, este scoasă din bugetul României, apoi la 15 iunie 1948 Policarp Moruşca este pus în retragere din oficiu, dar acesta a continuat să se considere drept titularul de drept al Episcopiei adăugând însă la semnătura sa nu *„episcop pensionat"* ci *„episcop pus în retragere"*, evident un afront clar la adresa regimului politic, în acelaşi timp grupul Moraru cere Patriarhiei Române acceptul pentru alegerea unui nou ierarh, afirmând *„că ei reprezintă majoritatea"*, apoi la 12 iulie 1950 Sinodul aproba noua episcopie, alături de care va conlucra în continuare, la 19 noiembrie 1950 Moldovan este hirotonit iar „interesul naţional" este răstălmăcit (amintim în acest sens scrisoarea lui Policarp prin care se arăta că acesta ar fi fost de acord cu alegerea lui Moldovan. Era un fals grosolan şi evident, deoarece lipseau ştampila şi numărul de înregistrare, la care se adaugă şi două declaraţii pe care se pare că Policarp Moruşca a fost constrâns să le dea).

Toate aceste evenimente sunt dezvăluite cititorului de către autorul lucrării, care dă posibilitatea celui care parcurge acest tratat să ridice şi să îşi ridice unele întrebări. Unele dintre ele sunt deschise pentru prezent, altele pentru viitor. Aceste semne de întrebare vizează nivelul actual al stărilor de fapt, calea spre conciliere, dar mai ales recunoaşterea sinceră a greşelilor făcute de cei în cauză.

De ce? se întreba Policarp. De ce? ne întrebăm şi noi. De ce? a trebuit ca Policarp să îşi dea obştescul sfârşit, aşa cum amintea sora sa Lucreţia în scrisoarea către Martha Gavrilă „cu dorul revederii celor de care a fost atât de mult legat", şi nu a fost posibil să fie îngropat „în eparhia mea" după cum reiese din corespondenţa episcopului Policarp cu mitropolitul Nicolae Bălan. De ce? după cum scria în 1959 episcopul Valerian în buletinul oficial „Solia" a trebuit ca „vitregia vremii să îl despartă timp de 20 de ani de eparhia sa" pe vrednicul Policarp chiar dacă „inima sa a bătut fără încetare alături de a noastră".

La această întrebare DE CE? este invitat să răspundă în primul rând cititorul, vădit responsabil în acest sens, şi poate într-o zi şi forurile competente. Acest răspuns trebuie coroborat desigur cu găsirea unei soluţii, desigur viabile pentru românii din diaspora. Se va realiza poate atunci dorinţa pe care a avut-o şi Policarp. Anume: *de a fi una.*

Drd. Sebastian Cârstea,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „ Andrei Şaguna", Sibiu

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

- The Review of the Metropolitanate of Transylvania -
New Series, vol. XV, No.1, January - Mars, 2005

CONTENTS